

Erklärung
des
Briefes Pauli an die Galater.

Aus dem
handschriftlichen Nachlaß der akademischen Vorlesungen
von

Dr. Friedr. Ad. Philippi,
weil. Consistorialrath u. ord. Prof. d. Theol. zu Rostock.

Herausgegeben

von

Dr. Ferdinand Philippi,
Pastor zu Hohenkirchen in Mecklenburg.

42572



Gütersloh.
Druck und Verlag von E. Bertelsmann.
1884.

Vorwort.

Von verschiedenen Seiten aufgefordert, auch einige exegetische Vorlesungen meines seligen Vaters der Öffentlichkeit zu übergeben, beginne ich mit Herausgabe der Vorlesungen über den Galaterbrief*), theils weil dieselben eine passende Ergänzung des Commentars über den Römerbrief bilden, theils weil das Lutherjahr mir die Beschäftigung mit diesem Briefe**) nahe legte, theils endlich weil dieser Brief besonders geeignet ist, der in der Kirche Luthers immer mehr überhand nehmenden Werkerei zu wehren, wie sich dieselbe sowohl in der Überschätzung der Werke der innern Mission, als auch in einer unevangelischen Behandlung der Sonntagsfrage zeigt. Möchten die nachstehenden Vorlesungen dazu beitragen, die Leser vor „den schwachen und dürftigen Sätzen“ (Gal. 4, 9) zu warnen und ihnen immer wieder die Frage auf das Gewissen zu legen: Habt ihr den Geist empfangen durch des Gesetzes Werke oder durch die Predigt vom Glauben? (Gal. 3, 2).

Hohenkirchen, im Februar 1884.

Pastor Dr. Philippi.

*) Der erste Band wird die Erklärung des Evangeliums Johannis, die beiden folgenden Bände die Erklärung der Corintherbriege bringen.

**) Bekanntlich nennt Luther den Galaterbrief „meam epistolam, cui despondi, meam Katharinam de Bora.“

4 III A

21709

Sinleitung.

§ 1.

Die Galater.

Die Galater stammen nach der einstimmigen Überlieferung der alten Schriftsteller (des Livius, Strabo, Justin, Pausanias vgl. auch Tac. Annal. 15, 6) von den Galliern oder Celten. Der Name *Γαλάται* Gallier ist nur eine spätere Form des ursprünglichen *Κέλται* oder *Κέλται*. Etwa um das Jahr 280 vor Chr. nämlich waren die Galatischen Volksstämme derolistoboier und Trocmer in Verbindung mit dem germanischen Stamme der Tectosager verheerend in Macedonien und Griechenland eingefallen und hatten in Thracien das Königreich Thye errichtet. Von da setzten sie unter den Anführern Leonorius und Lutarius nach Asien über und erhielten von Nikomedes, König von Bithynien, welchem sie Kriegsdienste geleistet hatten, ein Gebiet, welches sie bald durch verheerende Züge erweiterten, das aber von Attalus, König von Pergamus, auf die fruchtbare und reiche Gebirgsgegend des Halys beschränkt wurde. Beginnen wir von Norden und gehen ostwärts im Kreise herum, so waren die Provinzen, welche Galatien umgränzten, Paphlagonien (NÖ.), Pontus (O.), Kappadocien (S.), Phrygien (W.) und Bithynien (NW.). Die Hauptstädte des Landes aber waren Ankyra, Pessinus und Tavium. Indem die eingewanderten Stämme sich mit den Griechen durch Heirathen vermischten, erhielten sie den Namen Gallograeci, wie auch die Landschaft selbst Galatia oder Gallograecia genannt wurde. Trotzdem, daß die griechische Sprache, wie im ganzen Oriente auch in Galatien herrschend ward, erhielt sich doch daneben die alte Nationalsprache, weshalb noch Hieronymus in den Prolegg. z. u. Br. berichten konnte, Galatas excepto sermone

graeco, quo omnis oriens loquitur, propriam linguam ea dem paene habere quam Treviros. Nehmen wir hiezu die Notiz des Tacitus Germ. 28, daß die Trevirer circa affectationem Germanicae originis ultro ambitiosi gewesen seien, so können wir schließen, daß die galatische Nationalsprache ein Gemisch des Celtischen und Germanischen vielleicht mit vorherrschendem germanischen Elemente gewesen sei. Den germanischen Ursprung der Galater hat besonders Wieseler im Commentar zu unserm Briefe und in Monographien zu erweisen gesucht.

Im Jahre 189 vor Chr. besiegte der Consul En. Manlius Vulso die Galater und unterwarf dies kräftige und freiheitsliebende Volk den Römern, welche ihrer bekannten Politik folgend demselben zunächst noch seine alte Verfassung unter eigenen Tetrarchen, die später den Königstitel führten, ließen. Der letzte derselben war Amyntas, welcher es der Gunst des Antonius und Augustus verdankte, daß Pisidien und Theile von Lycaonien und Pamphylien zu seinem Gebiete geschlagen wurden. Erst als Amyntas im Jahre 26 vor Chr. ermordet worden war, ward das Land in der unter Amyntas erhaltenen Ausdehnung unter Augustus in die Form einer römischen Provinz gebracht und erhielt einen römischen Statthalter. Bald wurden mehrere Colonieen dorthin geführt, welche theils durch die Fruchtbarkeit des Bodens, theils durch die für den Handel günstige Lage des Landes angelockt wurden. Unter denselben befand sich nach Joseph. Antt. 16, 6 auch eine ziemlich bedeutende Anzahl von Juden.

Es haben nun mehrere Theologen, Joh. Joach. Schmidt, Mynster, Niemeyer, Paulus, Ulrich und Böttger in den Beiträgen zur Einl. in die paul. Br., die Behauptung aufgestellt, daß unter den Galatern, an welche unser Brief gerichtet ist, nicht sowohl die Einwohner des eigentlichen Galatiens, Alt-Galatiens, als vielmehr der später hinzugekommenen Landestheile, nämlich Lycaoniens (namentlich der Städte Derbe und Lystra) und Pisidiens zu verstehen seien. Indes die Schriftsteller geben diesen Landschaften immer ihre alten Namen, ohne die neue Provinzial-Statistik zu berücksichtigen. Und so werden auch im N. T. vgl. Apg. 14, 6 die Städte Lystra und Derbe ausdrücklich Städte nicht Galatiens, sondern Lycaoniens genannt. Es ist doch auch in der That

eine völlig verkehrte Annahme, daß der Apostel Gal. 1, 2 trotz der Bezeichnung *ταῖς ἐκκλησίαις τῆς Γαλατίας* das ältere eigentliche Galatien ausdrücklich aus geschlossen haben sollte. Eher könnte man annehmen, daß er die alten und neuen Bestandtheile der Provinz gemeinsam umfaßt habe. Indes, wie bemerkt, der gangbare, sowohl populäre als schriftstellerische Sprachgebrauch entscheidet dafür, daß vielmehr Alt-Galatien ausschließlich gemeint sei.

Daß der Apostel Paulus die Galatischen Christengemeinden selbst gestiftet, geht aus unserm Briefe hervor, vgl. 1, 6–8 und besonders 4, 13 ff. Vgl. auch 1 Cor. 16, 1. Es geschah dies auf seiner zweiten Missionsreise, wo er nach Apg. 16, 6 (*διελθόντες τὴν Γαλιτικὴν χώραν*) Galatien durchzog und also ohne Zweifel damals schon und damals zuerst das Evangelium in jenen Gegenden verkündigte. Daß die Galatischen Gemeinden, obgleich es, wie wir gesehen, in jenen Gegenden an Juden nicht fehlte, und Paulus gewiß auch hier seiner durchstehenden Praxis gemäß zuerst seinem Volke die Heilsbotschaft brachte, dennoch wie wohl ausnahmslos die Gemeinden außerhalb Palästinas überwiegend aus Heidenchristen bestanden, geht aus dem Inhalte unseres Briefes selbst hervor. Denn Paulus polemisiert ja in demselben grade dagegen, daß die Heidenchristen durch judaistische Irrlehrer zur Beschneidung und Übernahme des mosaischen Gesetzes gezwungen werden sollten. Die alttestamentlichen Beziehungen und Argumentationen, welche unser Brief enthält, sprechen nicht gegen die in Rede stehende Annahme. Denn wie die Apostel den N. B. überall als die Erfüllung alttestamentlicher Verheißung betrachten und behandeln, so wurden auch den Heidenchristen alsbald die alttestamentlichen Bundeschriften bekannt gemacht, die ihnen sogar zum Theil als früheren Proselyten des Thores ohnehin nicht fremd waren. In dem Maße überdies als die Judaisten durch ihre rabbinischen Deutungen des A. T. die heidenchristlichen Gemeinden zu captiviren und zu verführen suchten, mußte der Apostel ihnen gegenüber auf die ächte Auslegung des A. T. eingehen, so daß also seine alttestamentliche Schriftbenutzung in keiner Weise für den ausschließlichen oder auch nur überwiegenden judenchristlichen Charakter der Galatergemeinden entscheidet.

§ 2.

Veranlassung, Zweck und Inhalt des Briefes.

Judaistische Irrlehrer, welche in der apostolischen Zeit überall die heidenchristlichen Gemeinden paulinischer Stiftung zu verwirren strebten, waren nach dem Weggange des Apostels auch in Galatien aufgetreten und hatten theils das apostolische Ansehen Pauli zu erschüttern gesucht, den sie im Verhältnisse zu den von Christo noch in den Tagen seines Fleisches berufenen Judenaposteln namentlich einem Petrus und Jakobus nicht als eigentlichen Apostel wollten gelten lassen, theils seine Lehre von der Rechtfertigung des Sünders allein durch den Glauben an Christum ohne des Gesetzes Werke, wodurch der Unterschied zwischen Juden und Heiden aufgehoben und die heilsvermittelnde Bedeutung des mosaischen Nomos geleugnet war, nicht ohne Erfolg und Eingang bei den wankelmüthigen Galatern zu finden, verdächtigt und bestritten. Beide Angriffe, der auf Pauli apostolische Autorität und der auf die Reinheit und Lauterkeit und die normative Autorität seiner Lehre hingen eng zusammen und unterstützten sich gegenseitig, weshalb diese Irrlehrer sich zuweilen, wie in Corinth, mit den Angriffen auf die apostolische Würde Pauli begnügt zu haben scheinen, weil, sobald sein Ansehen als ächter Apostel Christi untergraben war, auch das Ansehen seiner Lehre alsbald dahinsinken mußte. Da aus Apg. 18, 23 hervorgeht, daß Paulus nach der Stiftung der Galatergemeinden dieselben zum zweiten Male besucht hat, so fragt sich, ob die Antipauliner, welche er in unserem Briefe bekämpft, vor oder nach der zweiten Anwesenheit Pauli aufgetreten seien. Aus der Überraschung, welche der Apostel 1, 6. 3, 1 über den Wankelmuth der Gemeinden ausdrückt, ersehen wir, daß er soeben erst Kunde von der wirklich geschehenen Verführung derselben erhalten haben muß. Wenn nun andererseits aus Stellen wie 1, 9. 5, 3. 4, 13 nach der einfachsten und natürlichsten Deutung dieser Stellen hervorgeht, daß Paulus schon früher bei seiner persönlichen Anwesenheit in Galatien vor der Verführung gewarnt hat, so werden wir sagen müssen, daß damals dieselbe nur erst drohete, und die Warnungen des Apostels also nur prophylaktischen Charakter trugen, weshalb der Apostel, der wohl von seinen Verwarnungen sich besseren Erfolg versprochen hatte,

so überrascht war, als er das Gegentheil vernehmen mußte. So finden wir, daß Paulus im Römer- und Philipperbriefe auch nur vor den Irrlehrern warnt, die offenbar in jenen Gemeinden noch keinen Eingang gefunden hatten. Daß nun der Apostel gleich bei der ersten Stiftung der Galatergemeinden jene Warnungen auszusprechen Veranlassung gehabt haben sollte, ist an sich nicht wahrscheinlich, wir werden also von vornherein anzunehmen geneigt sein, daß dies erst bei seinem zweiten Aufenthalte in Galatien geschah. Ueberdies geht (aus den angeführten Stellen, besonders aus 4, 13, wie wir sehen werden) mit ziemlicher Gewißheit hervor, daß Paulus schon zweimal in Galatien war, als er unseren Brief schrieb. Wir werden also zu sagen haben, daß die Irrlehrer schon während des zweiten Aufenthaltes Pauli in Galatien die Gemeinden umschlichen, daß sie aber erst nach seiner zweiten Anwesenheit daselbst trotz seiner ernstlichen Aufforderungen an der reinen Lehre des gerecht und selig machenden Evangeliums allen Versuchungen und Verführungen gegenüber standhaft fest zu halten, erfolgreichen Eingang bei den Gemeinden fanden. War hiermit für den Apostel Veranlassung zum Schreiben gegeben, so entspricht nun auch der Veranlassung der Zweck unseres Briefes, welcher kein anderer sein konnte, als die Befestigung seiner apostolischen Autorität, wie seiner Rechtfertigungslehre gegenüber den Angriffen seiner judaisischen Gegner. Diesem Zwecke entspricht dann der Inhalt des Briefes, welcher so von selbst in einen formellen und materiellen Theil zerfällt. War er gottberufener Apostel, so war auch sein Wort schon rein formell genommen absolut glaubwürdiges und autoritatives Gotteswort, und dieses Wort erwies sich auch durch seinen Inhalt als solches, welcher Inhalt kein anderer war, als die durch die Gabe des heil. Geistes versiegelte Lehre von der Rechtfertigung allein durch den Glauben. So können wir sagen, daß der Galaterbrief nicht nur wie der Römerbrief die materielle, sondern zugleich auch die formelle Grundlehre der Reformation und zwar nicht nur thetisch, sondern auch antithetisch entwickelt, und daß er daher trotz der großen Verwandtschaft des Inhaltes doch keinesweges sich als ein bloßer compendiöser Auszug aus dem Römerbriefe betrachten läßt. Bei so bewandten Umständen können wir uns auch nicht verwundern, daß Luther seine exegetische Sorgfalt namentlich dem Galaterbriefe zugewendet hat, so wie daß grade seine Auslegung des Galaterbriefes als sein exegetisches

Meisterwerk zu bezeichnen ist, dem etwa nur auf alttestamentlichem Gebiete seine Auslegung der Genesis an die Seite gestellt zu werden vermag. — Der erste Theil unseres Briefes, die Rechtfertigung seines apostolischen Amtes enthaltend, umfaßt R. 1 u. 2, der zweite Theil die Rechtfertigung seiner evangelischen Lehre R. 3 u. 4. Daran schließt sich dann ein dritter Theil, die Ermahnung an der evangelischen Freiheit zu halten, aber sie auch nicht zum fleischlichen Wandel zu missbrauchen, woran dann noch andere praktische Ermahnungen geknüpft werden R. 5 u. 6. Wir können also auch sagen, daß unser Brief wie alle Lehrbriefe des Apostels, namentlich Römer-, Epheser- und Colosserbrief, in einen theoretischen und praktischen Haupttheil zerfalle, deren jeder wieder zwei Unterabtheilungen hat, nämlich Ia R. 1 u. 2. — Ib R. 3 u. 4. — IIa R. 5. IIb R. 6. Dem Inhalte nach, sagt richtig Meyer, zerfällt I, der apologetisch-dogmatische Theil des Briefes in zwei Hälften: a) Vertheidigung der apostolischen Geltung und Würde Pauli R. 1 u. 2, wobei schon 2, 15—21 die Grundlage der christlichen Freiheit dargestellt wird; b) Erweis, daß der Christ von Beschneidung und Mosaismus unabhängig sei R. 3 u. 4. Dann werden II. in dem paränetischen Theile die Leser ermuntert, an der christlichen Freiheit festzuhalten, aber sie auch nicht zu missbrauchen R. 5, worauf noch andere allgemeine Ermahnungen folgen R. 6, 1—10, so wie endlich eine recapitulirende Vergleichung Pauli mit seinen Gegnern 6, 11—16 und der Schluß.

Gehen wir nun auf eine noch etwas genauere Specialisirung des Inhaltes dieser Theile ein. Nach der Zuschrift und dem Gruße 1, 1—5, welche schon eine besonders nachdrückliche Beziehung auf den folgenden Inhalt des Briefes enthalten, zeigt der Apostel I., daß die Wahrheit seiner Lehre, so wie seine apostolische Autorität daraus erhelle, daß er a) diese Lehre von keinem Menschen, nicht einmal von den übrigen Aposteln, sondern von Christo selbst empfangen habe 1, 6—24, so wie daß dieselbe dann später auch die Zustimmung der angesehensten Apostel davon getragen habe 2, 1—10, so wie daß er sogar b) den Petrus selbst zu Antiochien wegen seines die reine Rechtfertigungslehre verdächtigenden Verhaltens öffentlich und widerspruchsflos gestraft habe 2, 11 bis 21. — II. Daß für den Gläubigen die verbindende Kraft und Autorität des mosaischen Gesetzes aufgehoben sei, zeigt er daraus, daß

a) den Galatern alle geistlichen Gaben, deren sie sich erfreuen, nicht durch das Gesetz, sondern durch den Glauben zu Theil geworden seien 3, 1—5. b) daß schon dem Abraham das zukünftige Heil seiner Nachkommen um des Glaubens willen verheißen sei, welcher allein seiner Natur nach das Heil zu vermitteln im Stande sei 3, 6—14. Diese Verheißung konnte durch das 400 Jahre später gegebene Gesetz nicht aufgehoben werden 3, 15—18, sondern das Gesetz sei nur in der Eigenschaft des *paidagwōs* hinzugefügt 3, 19—24, jetzt aber, seitdem der Glaube offenbar geworden, bedürfe es dieses Pädagogen nicht mehr 3, 25—29. Wer demselben untergeben sei, befinde sich eben noch im Stande der Knechtschaft, von welcher Knechtschaft uns eben Christus erkaufte und uns zur Kinderschaft Gottes verholten habe 4, 1—7. Die Galater handelten also verkehrt, daß sie freiwillig aus dem Stande der Kinderschaft in den der Knechtschaft zurückkehren wollten, was um so mehr zu verwundern und zu beklagen, mit je größerer Freudigkeit sie früher das Evangelium aufgenommen hätten 4, 8—20. — Das dritte Argument für die Aufhebung des Gesetzes entnimmt der Apostel c) aus der allegorischen Deutung der Geschichte der Sarah und der Hagar. Letztere die Sclavin und Mutter des Sclaven bedeute das dem Gesetze geknechtete Jüdische Volk, dahingegen Sarah die Freie, die Mutter des durch die Verheißung geborenen Freien, die vom Gesetze befreite Gemeinde der Gläubigen vorbilde 4, 21—31. — III. Darum sollten die Galater sich eben sowohl vor der Übernahme der Beschneidung und damit der Verpflichtung zur Haltung des ganzen Gesetzes, wie vor den sie dazu verführenden und damit von Christo abführenden, die Gemeinden verwirrenden und zerstörenden Irrelehrern hüten, welche Gottes gerechtem Gerichte nicht entgehen werden 5, 1—12. Doch indem er sie ermahne, in der Freiheit zu bestehen, zu welcher sie berufen sind, müsse er sie doch andererseits warnen, sich der fleischlichen Zügellosigkeit zu ergeben, vielmehr sollten sie in der Liebe, welche des Gesetzes Erfüllung ist, einander dienen und im Geiste wandelnd nicht den Lüsten des Fleisches folgen, vielmehr die Früchte des Geistes, welche in der Fülle aller christlichen Tugenden bestehen, darbringen 5, 13—26. Daran schließen sich dann noch einige specielle Ermahnungen, namentlich zur Sanftmuth, Demuth und Wohlthätigkeit, so wie zum unermüdllichen Gutesethun überhaupt 6, 1—10. Zum Schluß erneute recapitulirende Warnung in

Form der Charakteristik der verkehrten, selbstflüchtigen Tendenz der Irrlehrer im Gegensatz zu seiner eigenen Glaubensstellung. 6, 11—18.

§ 3.

Zeit und Ort der Abfassung.

Wir haben schon bemerkt, daß nach den Berichten der Apostelgeschichte Paulus zweimal in Galatien war, Apg. 16, 6. 18, 23. Denn die Meinung, daß schon Apg. 14, 6 ein Aufenthalt Pauli daselbst und somit die erste Gründung der galatischen Gemeinden zu finden sei, ist gewiß als irrig zu bezeichnen. Wenn es nämlich daselbst von Paulus und Barnabas heißt *κατέφυγον εἰς τὰς πόλεις τῆς Λυκαονίας, Λύστραν καὶ Δέρβην, καὶ τὴν περίχωρον*, so ist es doch gewiß sehr willkürlich unter dieser *περίχωρος*, die doch nur die unmittelbare Umgebung von Lystra und Derbe bezeichnen kann, Galatien zu verstehen. Wir haben aber auch schon bemerkt, wie aus unserem Briefe selbst nach der einfachsten Auslegung der betreffenden Stellen hervorgehe, daß derselbe nach dem zweiten Aufenthalte Pauli in Galatien also nach Apg. 18, 23 abgefaßt sei, welcher Annahme auch nach Älteren die meisten und bedeutendsten neueren Ausleger folgen. Es erhellt dies besonders aus Gal. 4, 13: *οἴδατε ὅτι δι' ἀσθενείαν τῆς σαρκὸς εὐηγγελισάμην ὑμῖν τὸ πρότερον*. Denn man wird *τὸ πρότερον* nicht ohne Willkür im unbestimmten Sinne von *ποτέ* vormals nehmen können, weil der Zusatz dann ganz mißfällige wäre, vielmehr wird es hier, wie öfter, das erstere Mal bedeuten, so daß also das Predigen, als Paulus diesen Brief schrieb, schon zwei Mal stattgefunden haben muß. Denn man kann auch nicht unsern Brief als die zweite Predigt betrachten, weil *εὐαγγελίζεσθαι* sonst immer nur von mündlicher Verkündigung steht. Fällt nun die Abfassung unseres Briefes nach Apg. 18, 23, so ist die Annahme derer eben so unhaltbar, welche wie schon Marcion behaupteten, er sei der allererste (die Theessalonikerbriefe sind ohne Zweifel früher abgefaßt), als die Annahme derer, welche ihn, wie Schrader und Röhler, für den allerletzten der paulinischen Briefe ausgeben. Wie bald nach Apg. 18, 23 der Brief abgefaßt sei, läßt sich nicht mit Sicherheit bestimmen. Doch da wir anzunehmen hatten, daß schon beim zweiten Aufenthalte Pauli in Galatien die Wirkksamkeit

der Irrlehrer begonnen hatte, so wird sie nicht allzulange nachher mit dem in unserem Briefe vorliegenden traurigen Erfolge gekrönt worden sein. Daher wird sich als Jahr der Abfassung nach der wahrscheinlichsten unter den verschiedenen Berechnungen der paulinischen Chronologie etwa 56 oder 57 nach Chr. angeben lassen. Wieseler, Chronologie des apostolischen Zeitalters S. 286 verlegt ihn in das Jahr 55, indem auch er ihn nach dem zweiten Aufenthalte Pauli in Galatien Apg. 18, 23 abgefaßt sein läßt. Was den Ort der Abfassung betrifft, so wird, der eben gegebenen Zeitbestimmung entsprechend, von den meisten Neueren nach Älteren mit Recht Ephesus als solcher angenommen. Denn dahin reiste Paulus nach seiner zweiten galatischen Wirkksamkeit, vgl. Apg. 19, 1 und blieb daselbst zwischen zwei und drei Jahren, vgl. die Ausleger zu Apg. 19, 10. Die gewöhnliche Unterschrift des Briefes *ἔγραψεν ἀπὸ Ρώμης*, welche Ansicht schon von Hieronymus, Theodoret und der syrischen Kirche vertreten wird, ist nur aus Mißverständnis von 4, 20. 6, 11 und besonders 6, 17 entstanden und kann auch nicht durch 2, 10 vgl. mit Röm. 15, 28 gestützt werden.

§ 4.

Ächtheit.

Der Brief an die Galater wurde in der christlichen Kirche von Anfang an zu den Homologumenis d. i. zu den anerkannt ächten und kanonischen Schriften des N. T. gerechnet. Schon bei den apostolischen Vätern finden sich mehr oder weniger sichere Anspielungen und Reminiscenzen aus unserem Briefe. Die prägnanteste ist die aus Just. Mart. ad. Graec. p. 40 ed. Colon., wo es heißt: *γίνεσθε ὡς ἐγώ, ὅτι καὶ γὰρ ἡμῖν ὡς ὑμεῖς*, ohne Zweifel ein Citat aus Gal. 4, 12: *γίνεσθε ὡς ἐγώ, ὅτι καὶ γὰρ ὡς ὑμεῖς*. Entschieden als ächt bezeugt ist unser Brief dann durch Irenäus, Clemens Alex., Tertull. und die folgenden Kirchenväter. Was die Kritik aus inneren Gründen betrifft, so ist unleugbar, daß grade der Galaterbrief den so scharf ausgeprägten Stempel paulinischen Geistes und Styles trägt, wie kein anderer der anerkannt ächten paulinischen Briefe in höherem, ja kaum irgend einer in gleichem Maße. Daher war auch seine Ächtheit zu allen Zeiten übereinstimmend anerkannt. Selbst die Tübinger Schule

hat sie nicht angetastet. Nur der bis zum radikalsten und absoluten kritischen Nihilismus fortgeschrittne Bruno Bauer (Kritik der Paulinischen Briefe. Erste Abth. Berlin 1850) hat auch in dem Verfasser unseres Briefes einen Compiler gefunden, welcher denselben aus dem an die Römer und den beiden Corinthern Briefen zusammengeflickt habe. Derselbe ist nach Br. Bauer eine Kette von Haltlosigkeiten, Unbehülfslichkeiten, Verwirrungen, von frostiger und gequälter Stylisirung, von falschen und unglücklichen Durchführungen u. s. w. Mit Recht bemerkt dagegen Meyer: Solches Zeug sei einer speciellen Widerlegung auf dem Wege der Wissenschaft kaum fähig und gewiß nicht werth; man lasse es auf sich beruhen, und störe den Proceß der Selbstauflösung nicht, welchen diese Art von Kritik durch dergleichen desperate Erscheinungen an sich darstellt. Die vermeintliche Beweisführung sei durchweg so völlig bodenlos, unwissenschaftlich und feindselig, daß sie ihre Widerlegung in sich selbst trage und einer anderen nicht werth sei. Sie sei eine Manie der neuen Kritik.

§ 5.

Ausleger.

Unter den älteren Auslegern der griechischen Kirche ist vor Allen zu nennen Joannes Chrysostomus von 354—407, der, wie Winer bemerkt, allen späteren Exegeten dieser Kirche die Fackel vorgetragen hat, von Vielen ausgeschrieen, von Keinem übertroffen worden ist. In seinen über die einzelnen Bücher der h. Schr. verfaßten Homilien ist er bestrebt, den Sinn der einzelnen Wörter, wie der ganzen Sätze aus dem Sprachgebrauche, der Geschichte und dem Zweck der heil. Schriftsteller zu erläutern, so daß er dem Charakter der antiochenischen Schule, aus welcher er stammt, entsprechend, sich als den Vater der grammatisch-historischen Exegese oder auch der logisch-pragmatischen Auslegungsweise bezeichnen läßt. Seine Auslegung des Galaterbriefes nähert sich mehr der Form des Commentares, als der Homilie und findet sich in der Folio-Ausgabe seiner Werke von Montfaucon Tom. X, p. 657—730. Über seine Verdienste als Schriftausleger vgl. G. W. Meyer nova commentat. de Chrysost. literar. sacrar. intpte. Erlangen 1814—16. 3 Part. 4. Auf ihn folgte im 5. Jahrhundert sein und

des Theodor v. Mopsuestia Schüler Theodoret, welcher dieselbe Auslegungsweise befolgte und obgleich er das Meiste aus dem Chrysostomus schöpfte, sich doch vor ihm durch Kürze und Auswahl auszeichnet und auch manches Brauchbare von seinem Eigenen hinzugefügt hat, weshalb Ernesti rieth, das Studium der griechischen Exegeten mit ihm zu beginnen. Seine *ἐκμύνη* zum Galaterbriefe findet sich in der Ausgabe seiner Werke von Sirmond Tom. III. über seinen Charakter als Exegeten vgl. Richter de Theodoret Epistolarum Paulinarum interprete. Lips. 1822. 8. Die übrigen Väter der griechischen Kirche, welche die Paulinischen Briefe ausgelegt, nämlich Decumenius (im 10. Jahrh.) Opera (nämlich Comment. in Act. App. Pauli epp. et epp. cathol.) edid. Morelli Paris 1630. 2 Bde. in Fol. und Theophylact (im 11. Jahrh.) Comment. in Evangg. Act. App. epp. Pauli et cathol. ed. Finetti et Bongiovanni Ven. 1754—63. 4 Voll. Comment. in epp. Pauli gr. et lat. Londini 1636 Fol. haben hauptsächlich den Chrysostomus benutzt und sind mehr als Catenenschreiber und Compiler, denn als selbstständige Commentatoren zu bezeichnen. —

Unter den Auslegern der lateinischen Kirche kommt, was grammatisch-logische Sorgfalt betrifft, keiner dem Chrysostomus und Theodoret gleich. Hieronymus hat mehr das A. als das N. T. commentirt und hier meist den Origenes ausgeschrieen, überhaupt mehr fremde Meinungen aufgeführt, als eigene Entscheidungen gegeben, auch findet sich viel allegorisch-mystische Exegese und Polemik gegen die Häretiker. Doch findet sich im Einzelnen gesundes Urtheil, gute Wort- und Sinnerklärungen und namentlich brauchbare kritische Bemerkungen. Seine Exposition über den Galaterbrief findet sich in der Ausgabe seiner Werke von Tribbekov. Tom. IX, p. 280—288, so wie in der Ausg. von Vallarsius Tom. VII. Bedeutender hinsichtlich der dogmatischen, nicht der grammatischen Auslegung ist Augustin (354—430) Exposit. ep. ad Gal. in Tom. III ed. Bened. und Ambrosius, dem fälschlich ein Commentar über die paulinischen Briefe zugeschrieben wird (daher Ambrosiaster genannt), welcher richtiger einem römischen Diaconus Hilarius im 4. Jahrh. beigelegt wird, und sich in Ambrosius, Werken ed. Basil. Tom. V ed. Bened. Tom. IV findet. Augustin und Ambrosiaster haben nur den Text der lat. Vulgata

commentirt und verrathen oft Unkunde des Griechischen. Endlich ist noch Pelagius zu nennen, welchem der kurze, manche richtige Auffassung und brauchbare Bemerkung enthaltende Commentar über die paulinischen Briefe in den Werken des Hieronymus ed. Vallars. Tom. XI ed. Martian. Tom. V und des Augustinus Tom. XII ed. Bened. gehört. Aus dem spätern Mittelalter sind besonders Nicolaus Lyra aus dem 14. Jahrh., dessen postillae Norimb. 1482 und öfter edirt sind und Laurentius Vallä zu nennen, dessen Bemerkungen, neben den Anmerkungen über die paulinischen Briefe von Erasmus, Camerarius, Grotius, Jac. Cappellus u. A. die f. g. Critici sacri Amsterdam 1698. 9 Voll. im 7. Bande enthalten.

Aus der Zeit der Reformation nimmt der schon genannte Commentar von Luther die erste Stelle ein, der in der Tiefe der Auffassung und dem Reichthum der thetischen, wie antithetischen Entwicklung der paulinischen Grundgedanken, welche bekanntlich zugleich die Grundgedanken der Reformation selber waren, namentlich der Lehre von der justificatio sola fide, stets unübertroffen dastehen wird und dem eifrigsten Selbststudium angelegentlichst zu empfehlen ist. Es existirt ein doppelter Commentar Luthers zum Galaterbriefe, ein kürzerer und ein längerer, gleichsam eine Epitome und eine solida declaratio. Beide Commentare sind ursprünglich lateinisch abgefaßt; Walch hat sie in deutscher Übersetzung, den ausführlicheren Commentar in der Übersetzung von Justus Menius in seiner Ausgabe aufgenommen. Der kürzere ist vom Jahre 1519 und erschien zum zweiten Male 1523 ab auctore recognitus. Der ausführliche Commentar ex praelectionibus Dr. Mt. Lutheri collectus erschien Viteb. 1535. 8. jam denuo dilig. recognitus, castigatus etc. Viteb. 1538. 4. et 1543 4. Die Erlanger Ausgabe von Luthers Werken hat den lateinischen Grundtext recipirt mit genauem Verzeichniß der verschiedenen Ausgaben in der Praefatio von Irmischer. Melancthon schreibt in seinem Briefe an den Breslauer Pastor Joh. Heß: Martini Galatas habes, quae sunt Theseri fili vice, quo per labyrinthos harum literarum sequi tuto possis. — David Chyträus in der oratio de studio theologiae recte instituendo: Ad eruditionem spiritualem et sapientiam illam ecclesiae peculiarem et mundo ignotam, de

gratia Christi et justitia fidei recte intelligendam longe plus conducet unicus Lutheri in epistolam ad Galatas commentarius, quam omnia Hieronymi, Basilii, Cyrilli, Origenis, Nazianzeni, Epiphanii, Hilarii etc. plerorumque Patrum opera in unum collata. Luther selbst soll einmal gesagt haben: Epistola ad Galatas est mea epistola, cui me despondi; est mea Catharina de Bora. Vgl. Seckendorf hist. Luth. lib. I § 85 p. 139. In Luthers Spuren wandelten und von seinem Marke zehrten Brenz, Bugenhagen, Luc. Osiander, Heg. Hunnius, Friedr. Balduin in ihren Commentaren, Paraphrasen und Annotationen zu unserm Briefe, auch Calov in der Bibl. illustrata, der hier Luthers Commentare außerordentlich stark benützt hat. Außerdem ist von älteren lutherischen Auslegern noch zu nennen Seb. Schmid, dessen Pauli ad Galat. epist. commentatio. Kilon. 1690. 4., weit kürzer als seine sonstigen exegetischen Arbeiten ist, und nur einzelne Partien mit seiner gewöhnlichen Gründlichkeit behandelt, aber doch namentlich zur Kenntniß einiger katholischen Exegeten sehr brauchbar ist. Die bekannten Curae philologicae et criticae von Wolf, Hamburg 1732. 4. enthalten ein nützliches Repertorium für die Kenntniß einer Menge älterer Monographien und Auslegungen.

Unter den reformirten Auslegern ist vor allen Dingen Calvin zu nennen, dessen fortlaufender Commentar zum N. T. auch den Galaterbrief umfaßt, der mit demselben Scharfsinn und derselben Klarheit in der Exposition wie die übrigen Schriften behandelt ist. Abgesehen von Calvins specifischen Irrthümern, für die in der Exegese des Galaterbriefes weniger Veranlassung geboten war, hervorzutreten, erreicht Calvin Luther überhaupt nicht, was Einfalt und Tiefe der Auffassung und Reichthum und Fülle der Entwicklung der Grundgedanken der heil. Schrift betrifft, doch ist er sorgfältiger in der Erörterung des Gedankenzusammenhanges im Ganzen, wie der Gedankenconformation im Einzelnen, und nähert sich insofern, wiewohl auch bei ihm der praktisch-reformatorische Zweck vorherrscht, mehr der Form der neueren wissenschaftlichen Exegese. Nächste Calvin ist sein berühmter Schüler Th. Beza zu nennen. Seine Annotationes in N. T., welche sich in seiner griechischen Ausgabe des N. T. Genevae 1682 u. ö. finden, sind theils kritischer, theils exegetischer Natur und legen eine für jene Zeit seltene Sprachkenntniß und

Auslegungskunst an den Tag. Außerdem verdienen erwähnt zu werden: Dav. Parei in divinam ad Galatas P. apost. epist. Comm. in seinen Opp. exeg. T. I, der viel Sorgfalt auf Zusammenhang und Gedankenfolge verwendet, und J. Piscatoris Commentarii in omnes libros N. T. Herb. 1658 Fol., kurze aber brauchbare Scholien enthaltend. Des Arminianers Hug. Grotius Annotationes in N. T. finden sich in Calovs Bibl. illustr., welcher in seiner fortgehenden Polemik gegen Grotius, was die theologische Auffassung betrifft, sich überall wesentlich im Rechte befindet. Selbst Rückert bemerkt: Grotius' Gelehrsamkeit ist allbekannt; aber um seine Noten für die Exegese mehr benutzen zu können, müßte er den Geist des Paulus richtiger begriffen haben. Wer aber, setzen wir hinzu, den Paulus und namentlich seine Rechtfertigungslehre nicht begriffen hat, hat die heil. Schrift überhaupt nicht begriffen.

Unter den katholischen Auslegern seit der Reformationszeit sind außer Erasmi Paraphrasis N. T. und seinen annotationes in N. T., welche einige linguistische, wenig theologische Ausbeute bieten, besonders anzuführen Guil. Estii in omnes Paul. et aliorum App. epp. comment. 1614. Paris 1661 und ö. 2 Tom. Fol. neuerdings wieder aufgelegt Mogunt. 1841 sq.; wo das specifisch römisch-katholische Dogma ihn nicht gefangen hält, viel gesunde Auslegung und brauchbare Bemerkungen enthaltend, und Cornelius a Lapide e soc. Jesu Commentarius in omnes P. epp. Antwerpen 1635 Fol. Bei oft zutreffendem Urtheil, wenig Polemik, auch sonst brauchbar wegen Anführung der Ansichten der Väter und Scholastiker.

Gehen wir auf die Exegese unserer Kirche zurück. Dieselbe folgte, wie es in der Natur der Sache liegt und wie es auch zu allen Zeiten in allen Kirchen geschehen ist, den Entwicklungsphasen der Kirche selbst. Wie Luther Hauptrepräsentant der reformatorischen, Calov Hauptrepräsentant der orthodox-dogmatisch-polemischen, so ist Bengel Hauptrepräsentant des allerdings geläuterten und mehr in das kirchliche Geleise zurückgeleiteten Pietismus. Sein Gnomon N. T. ist ein Werk bewunderungswürdigen Scharffsinnes und Feinsinnes nach Inhalt und Form. Auch Winer urtheilt von ihm: Cum nostra ecclesia per aliquantum temporis non vidisset solertem interpretem, sec. 18, fere med. exortus est A. Bengelius magnamque saga-

citatem in rimandis ac presse explicandis Ap. sententiis verborumque etiam minimorum significatibus consumsit. Doch setzt er mit Recht hinzu: Nolim equidem negare, virum doctum passim nimium esse in premendis vocabulis, imo vocc. adeo formis et declinatibus. Allerdings aber fällt zuweilen die Objektivität des Schriftgedankens selber, wie Luther sie so großartig erfaßt, diesem scharfsinnigen Subjektivismus zum Opfer. Doch bietet das Studium im Ganzen sehr reiche Ausbeute und bleibenden Gewinn. Nicht dem epochemachenden Werke von Bengel an die Seite zu stellen, wiewohl in alle Einzelheiten gleichfalls scharfsinnig und gründlich eingehend ist die Auslegung der Briefe Pauli an die Gal., Ephes., Phil., Col., Philem. und Thessal. von seinem Zeitgenossen, dem Wolfianer S. J. Baumgarten. Mit einigen Beiträgen herausgegeben von Semler. Halle 1767. 4.

Mit Semler, dem Vater des Rationalismus, beginnt der völlige Verfall der Exegese. Der vom Worte Gottes entfremdete Geist des Auslegers suchte fortan seine beliebigen Meinungen in die Schrift hinein zu exegetiren. Die s. g. grammatisch-historische Exegese kam selbst in dieser Hinsicht den früheren Leistungen keineswegs gleich. Urtheilt doch selbst Rückert von Semleri paraphrasis ep. ad Gal. Halle 1779, sie sei angemessen seinem Streben, die Form der christlichen Lehre, die der aufkeimende Rationalismus als die richtige erkannte, in den Schriften der Apostel zu finden, auch wo sie offenbar nicht darin enthalten ist. Daher nicht selten den wahren Sinn verkehrend, immer aber polemisirend gegen die alte Schule. Großer Mangel an grammatischer Interpretation, manche Spur ungenügender Kenntniß des Griechischen, der Ausdruck dunkel und verworren, die Latinität fast unerträglich. Und von dem äußersten Ausläufer dieser Richtung Dr. Paulus: Des Ap. Paulus Lehrbriefe an die Galater- und Römerchristen, Heidelberg 1831, bemerkt Rückert: Die „wortgetreue“ Übersetzung meist undeutsch, sehr oft falsch; die Zwischenbemerkungen häufige Zeugnisse willkürlicher und verkehrter Auslegung; zum Verständniß des Apostels die Arbeit ganz unbrauchbar. — Und gewiß was die dazwischen liegenden Exegeten unseres Briefes, die Cramer, Koppe, Morus, Krause, Schilling u. s. w. geleistet haben, ist keines besseren Lobes werth. Mehr hervorgehoben zu werden verdient die Arbeit des Holländers Vorger Interpretatio epi-

stolae Pauli ad Galatas, L. B. 1807, wiewohl er sich mehr nach der damaligen Weise der Holländer auf Erklärung der einzelnen Wörter und Beibringung reichlicher Belegstellen aus den griechischen Schriftstellern beschränkt, als sich auf Auslegung des Sinnes und Gedankeninhaltes unseres Briefes einläßt. Die von Kling herausgegebenen Vorlesungen Flatts über unseren Brief und andere ntl. Schriften repräsentiren den zu Ende gehenden Supranaturalismus der damaligen Tübinger Schule, ein für seine Zeit respectabler theologischer Standpunkt, der aber weder der Kirche, noch der theologischen Wissenschaft bleibenden Gewinn gebracht hat. Die Vorlesungen enthalten viel Triviales und allgemein Bekanntes in allzu weitläufiger Exposition, bei mancher gefundenen Auffassung und bieten zwar ein nicht unbrauchbares Repertorium für das nächste Bedürfniß, genügen aber weder den Anforderungen einer strengeren grammatisch-logischen, noch einer tieferen dogmatisch-theologischen Exegese. Eine genauere grammatisch-logische Erforschung und Auffassung des neutestamentlichen Schriftwortes, als der ältere Rationalismus und Supranaturalismus darboten, ist besonders durch Winer eingeleitet und begründet worden. Derselbe hat bekanntlich in seiner Grammatik des ntl. Sprachidioms die rationelle Behandlungsweise der griechischen Grammatik, welche durch den Philologen Hermann geschaffen worden, auf das ntl. hellenistische Sprachgebiet angewandt und übertragen und damit der grammatischen Willkürmethode des älteren Rationalismus ein Ende gemacht. Zwar der exegetische Versuch, welchen Hermann selbst in seinem Progr. de P. ep. ad Gal. tribus prim. capp. Lips. 1832 4. grade mit der Auslegung unseres Briefes veranstaltet hat, ist mit Recht allgemein als ein verunglückter bezeichnet worden. Das alte rationalistisch-dogmatische Vorurtheil hat den Verf. nicht zu einer ächt biblischen Verwerthung seiner ausgezeichneten Sprachkenntniß gelangen lassen. Doch die gegen den Schriftinhalt indifferenteren und darum relativ objektivere Exegese des modernen Rationalismus hat im Ganzen glücklichere und bedeutendere Resultate geliefert. Es sind hier zu nennen die Erklärungen unseres Briefes von Winer P. ad Galatas ep. Latine vertit et perpetua annotat. illustr. 1821, ed. 3. 1829, von Rückert 1833. Usteri 1833, Matthies 1833, Schott Commentarii in epp. N. T. Vol. I (epp. ad Thess. et Gal.) 1833, Meyer Kritisch-exegetischer

Commentar über das N. T., 7. Abth., den Brief an die Galater umfassend 1841, 2. Aufl. 1851 u. s. w. Baumgarten-Crusius, Comment. etc. herausgegeben von Kimmel, Jena 1845. de Wette, Exegetisches Handbuch zum N. T. Bd. II, Thl. 3, 1841, 2. Aufl. 1845. Am meisten Auszeichnung verdienen unter denselben wie die exegetischen Leistungen überhaupt, so auch der Commentar zu unserem Briefe von Meyer. Indem der Verfasser auf dem Wege rein grammatisch-logischer Auslegung zu dem Resultate gelangt, daß die Veröhnungs- und Rechtfertigungslehre unserer Kirche wirklich in der heil. Schrift und speciell in den Briefen des Apostels Paulus gegründet sei, legt er dadurch ein schlagendes Zeugniß ab für die Lehre unserer Kirche von der claritas externa Scripturae Sacrae. Wie er aber so einerseits die große Bedeutung, so dokumentirt er doch andererseits auch die Grenzen der bloßen grammatisch-logischen Exegese. Denn wo die claritas externa des Schriftwortes im Geiste des Auslegers sich nicht zur claritas interna aufhebt und vollendet, wo die äußerlich richtig erkannte Veröhnungs- und Rechtfertigungslehre nicht zugleich im heil. Geist und Glauben innerlich verstanden wird und darum nicht zum Mittelpunkt der die ganze Schrift in ihrem einheitlichen Zusammenhange auslegenden Glaubensanalogie erhoben wird, wird man trotz der richtigen verstandesmäßigen Erfassung des Heilscentrums, doch niemals, wie eben Meyers Commentare ausweisen, geschützt sein vor mannigfaltigen Verfehlungen in der Auffassung der relativ peripherischen, aber darum an sich nicht minder wichtigen Heilslehren der Schrift. Also zur grammatischen muß die pneumatische, zur logischen die theologische, zur historischen die glaubensanalogische Auslegung der Schrift hinzutreten, und erstere der letzteren dienstbar oder doch beide miteinander organisch verknüpft sein, wenn man zu einem genügenden, wahrhaft objektiven Schriftverständniß gelangen will. — Zu erwähnen ist noch Olshausen, Comment. IV. B. und Windischmann, Erkl. d. Br. an d. Gal. Mainz 1843. Die Olshausenschen Commentare wirkten ihrer Zeit anregend für ein tieferes Schriftverständniß, doch wird ihnen schwerlich eine bleibende exegetische Bedeutung beizulegen sein, da sie vom Standpunkte eines subjektivistischen Spiritualismus aus gearbeitet sind und weder durch grammatische Akribie, noch durch logische Schärfe sich auszeichnen. Windischmann aber war als katholischer Ausleger nicht geeignet zur

genügenden Lösung der Aufgaben, welche der Exegete gerade bei der Erfassung des Sinnes paulinischer Briefe und namentlich des Galaterbriefes gestellt sind. Es gilt, das Schriftverständniß der Kirche des Wortes mit den exegetischen Mitteln der Neuzeit als das richtige zu erweisen. Als die gründlichste Arbeit der Neuzeit ist der Commentar von Wieseler 1860 zu bezeichnen. Im gewissen Sinne als fortlaufender Commentar zum N. T. ist auch zu bezeichnen von Hofmann, Die heil. Schrift neuen Testaments zusammenhängend untersucht. Th. II, Abth. 1, Mördlingen 1863, umfaßt den Galaterbrief. Endlich ist auch Besser in den Bibelstunden zu unserm Briefe zu nennen.

Kapitel I.

B. 1—5. Zuschrift und Gruß.

Schon hier macht der Apostel seine unmittelbare apostolische Sendung nachdrücklich geltend B. 1 und hebt die Bedeutung des Versöhnungstodes Christi stark hervor vgl. B. 4, um die Galater vom Abfall vom Glauben an denselben zurückzuhalten, so daß die eigenthümliche Fassung dieser apostolischen Adresse und Begrüßung durchaus dem nachfolgenden Zwecke und Inhalte unseres Briefes entsprechend ist.

B. 1. *Παῦλος ἀπόστολος* (sc. ὢν oder *γενόμενος*) *οὐκ ἀπ' ἀνθρώπων οὐδὲ δι' ἀνθρώπου ἀλλ' κ. τ. λ.*] Diese nachdrückliche negative, wie positive Behauptung seiner unmittelbaren, apostolischen Sendung steht eben im Gegensatz zu den Verdächtigungen derselben durch seine Gegner, welche wirklich sein apostolisches Ansehen in den Galatergemeinden, wenn nicht völlig untergraben, doch wankend gemacht hatten. Der Unterschied der Präpositionen *ἀπὸ* die *causa remotior* und *διὰ* die *causa medians* bezeichnend ist strenge festzuhalten. (Gegen von Hofmann.) *Ἀπὸ ἀνθρώπων* waren die falschen Apostel, welche keinerlei göttliche Sendung, weder eine unmittelbare, noch eine mittelbare aufzuweisen hatten. Obgleich sie wohl in Niemandes Auftrage, sondern von sich selbst gekommen waren, so waren sie doch aus der Mitte der gottentfremdeten Menschheit hervorgegangen, sie waren *ἀπ' ἀνθρώπων* und brachten darum Menschenlehre. Andere nun, wie die apostolischen Gehülften Timotheus, Titus u. s. w. waren zwar durch Menschen, nämlich durch die Apostel bestellt, sie waren *δι' ἀνθρώπων*, aber sie waren doch nicht *ἀπ' ἀνθρώπων*, sondern *ἀπὸ Θεοῦ*, weil sie durch Menschen auf Gottes Willen, Stiftung und Befehl ins Amt gesetzt waren. So sind noch gegenwärtig die Diener der Kirche zwar nicht *ἀπ' ἀνθρώπων*, sondern *ἀπὸ Θεοῦ*, wohl aber *δι' ἀνθρώπων*, während die Apostel, weil unmittelbar durch Jesum

Christum ins Amt gesetzt, auch nicht δι' ἀνθρώπων waren. Ab hominibus, sagt Luther, intelligo qui se ipsos vocant et ingerunt nec Deo nec homine vocante aut mittente, sed ex se ipsis currunt et loquuntur, ut hodie fanatici spiritus. Per hominem autem, qui habent divinam vocationem, sed per hominem. Est itaque divina vocatio duplex, altera mediata, altera immediata. Und von der vocatio mediata bemerkt er: Ea vocatio duravit usque ad nostra tempora, et durabit usque ad finem mundi, estque mediata, quia per hominem fit, et tamen divina est. In der That ist nicht nur der, welcher ein falsches Evangelium verkündigt, ἀπ' ἀνθρώπων, nicht ἀπὸ Θεοῦ, wobei es gleichgültig ist, ob er δι' ἀνθρώπων gesendet ist, oder δι' ἐαυτοῦ kommt, sondern auch derjenige, welcher, obgleich er das lautere Evangelium verkündigt, doch ohne ordentlichen Beruf sich zum Prediger des Evangeliums aufwirft, ist, weil nicht δι' ἀνθρώπων, bloß ἀπ' ἀνθρώπων, nicht ἀπὸ Θεοῦ. Neque enim satis est habere verbum et puram doctrinam; oportet etiam ut vocatio certa sit, sine qua qui ingreditur, ad mactandum et perdendum venit. Nunquam enim fortunat Deus laborem eorum, qui non sunt vocati. Luther. Der Apostel sagt aber nicht wie ἀπ' ἀνθρώπων, so δι' ἀνθρώπων, sondern δι' ἀνθρώπου im Singular, wegen der gleichfolgenden Antithese ἀλλὰ διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ. Daß διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ hier im Gegensatz zu δι' ἀνθρώπων gestellt ist, enthält einen mittelbaren Beweis für die Gottheit Jesu Christi. Diese Berufung ist Apg. 9 berichtet. Wie nun das διὰ Ἰησ. Χρ. im Gegensatz zu δι' ἀνθρώπων steht, so hätte man erwartet, der Apostel würde fortfahren καὶ ἀπὸ Θεοῦ πατρός im Gegensatz zu ἀπ' ἀνθρώπων. Doch, wie de Wette richtig bemerkt, dadurch, daß das zweite Glied der Verneinung: οὐδὲ δι' ἀνθρώπων sogleich seinen Gegensatz διὰ Ἰησ. Χρ. an sich reißt, und der erste dem οὐκ ἀπ' ἀνθρ. entsprechende Gegensatz, welcher lauten müßte: ἀπὸ Θεοῦ πατρός in die zweite Stelle kommt, wird auch die angemessene Präpos. ἀπὸ von der vorhergehenden διὰ gleichsam verschlungen. Die Sache kommt nun so zu stehen: Insofern Gott Paulum durch Christum als causa medians des göttlichen Willens berief, heißt es diesem Verhältnisse ganz entsprechend διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ. Doch verliert dieses διὰ auf Θεὸς πατὴρ bezogen

seine gegensätzliche Beziehung zu dem ἀπὸ, und auch Gott der Vater als causa principalis wird als die Berufung Pauli vermittelnd dargestellt. Er vermittelte sie aber durch Christum. Die nähere und entferntere Vermittelung wird also nicht mehr durch besondere Präpositionen unterschieden, sondern nur der Begriff der Vermittelung überhaupt festgehalten, wobei aus der Natur der Sache und dem Verhältnisse des Gegensatzes sich ergibt, daß eben Christus die nähere, Gott der Vater die entferntere vermittelnde Ursache der Berufung Pauli ist. Wir werden deshalb die vorliegende Redeconformation mit Winer und Frischke zu Röm. 1, 5 auch als Breviloquenz betrachten können. διὰ Ἰησ. Χρ. ist aber vorangestellt, denn nur deshalb, nicht auch weil ἀπὸ Θεοῦ πατ. berufen, war Paulus Apostel. Sonstige Merkmale des Apostolates: Zeuge der Auferstehung, Wundergaben, Erfolg in Beweiskraft des Geistes und der Kraft — alles dies fehlt den irrgeläuterten Aposteln. Zu Θεοῦ πατρός ist aber nicht ἡμῶν, sondern dem Contexte entsprechend αὐτοῦ sc. Ἰησοῦ Χριστοῦ hinzuzudenken. Θεὸς πατὴρ zusammen hat die Natur eines Nom. propr. vgl. Phil. 2, 10. 1 Petr. 1, 2. Zu τοῦ ἐγείραντος αὐτὸν ἐκ νεκρῶν bemerkt richtig Winer: atque ita filium suum ecclesiaeque moderatorem declaravit. Ist Paulus durch den Christum zum Apostelamt berufen, welcher als der durch Gott den Vater von den Todten Auferweckte als Sohn Gottes und Herr der Kirche erklärt und eingesetzt ist, so erweist sich eben seine Berufung durch Christum als eine von Gott ausgehende, als eine in gottverliehener Vollmacht durch Christum vollzogene Berufung. Die Irrlehrer verdächtigten Pauli apostolische Würde, weil er nicht bei Lebzeiten Christi auf Erden berufen sei; er ist aber sogar von dem erhöhten Christus berufen.

B. 2. καὶ οἱ σὺν ἐμοὶ πάντες ἀδελφοί] Die ἀδελφοί sind an sich nur christliche Brüder, nicht Amtsbrüder. Doch gewinnt das Wort diese Beziehung durch das hinzugefügte σὺν ἐμοί. Es sind also diejenigen christlichen Brüder, welche zugleich Gehilfen und Gefährten Pauli sind, gemeint. Daß πάντες ἀδελφοί nicht etwa die ganze Gemeinde bezeichnet, in der der Apostel sich befand (so auch Hofmann), ist gewiß. Denn niemals schreibt der Apostel zugleich im Namen einer Gemeinde, oft aber zugleich im Namen anderer amtlicher Gefährten, vgl. 1 Cor. 1, 1. 2 Cor. 1, 1. Phil.

1, 1. Col. 1, 1. 1 Theß. 1, 1. 2 Theß. 1, 1. Er nennt hier keine einzelnen Namen, sondern sagt nachdrücklich πάντες Alle ihn umgebenden Amtsgehilfen stimmen seiner Lehre zu und drücken gleichsam ihr Siegel unter seinen Brief. Seine apostolische Autorität bedurfte freilich dieser Unterstützung nicht, aber er verschmäht sie nicht, sich zu dem Schwachglauben der Gemeinde herablassend, um sie für sein Wort desto zugänglicher zu machen. Ne ergo dicant, me solum superbire contra tam multos, habeo mecum fratres unanimes, testes fideles, qui idem mecum sentiunt, scribunt et docent. Luther. ταῖς ἐκκλησίαις τῆς Γαλατίας] den Gemeinden Galatiens, hauptsächlich wohl in den Städten Galatiens, wo jedenfalls die Muttergemeinden ihren Sitz hatten. Der Brief ist also ein Circularschreiben. Schon Chrysost., Decum. und Theophyl. bemerkten, daß Paulus zu ταῖς ἐκκλησίαις τῆς Γαλ. kein Ehrenprädikat hinzufüge, wie κλητοὺς ἁγίοις u. dgl., was er sonst doch immer thut, sei Zeichen seiner Unzufriedenheit, quia coeperant ab Evangelio declinare, wie Grotius sagt. So auch mehrere neuere Ausleger. Meyer verweist dagegen auf die Theßalonikerbriefe und schließt, daß Paulus erst in seinen späteren Briefen den in Rede stehenden Gebrauch bei seinen Briefadressen angenommen habe. Indes auch die Theßalonikergemeinde wird als ἐν Θεῷ πατρὶ καὶ κυρίῳ Ἰησοῦ Χριστῷ seiend bezeichnet. Umgekehrt warf schon Hieronymus die Frage auf, wie Paulus überhaupt noch die vom Glauben an Christum zur Gesetzmäßigkeit zurückgefallenen Galatergemeinden als ecclesias bezeichnen könne. Ad hoc respondeo, antwortet Luther, Paulum vocare ecclesias Galatiae per synecdochen, cujus usus in scripturis est frequentissimus. Licet Galatae subversi fuerunt, tamen mansit apud eos baptismus, verbum, nomen Christi etc. Fuerunt etiam aliqui inter eos boni, qui non defecerant a Pauli doctrina. Hi de verbo et sacramentis pie sentiebant et recte illis utebantur. Dasselbe sei auch selbst noch von der römischen Kirche zu sagen.

B. 3. χάρις κτλ. sc. εἴη. Zu diesem gewöhnlichen Segenswunsche der paulinischen Briefe bemerkt richtig Luther: Gratia remittit peccata, pax tranquillam reddit conscientiam. Daß aber Paulus Gnade und Friede gleichmäßig von Gott dem Vater und dem Herrn Jesu Christo anwünscht, betrachtet er mit Recht als ein Argument,

dafür, daß Christus natura Deus sei. In den übrigen Briefen finden wir ἀπὸ Θεοῦ πατρὸς ἡμῶν καὶ κυρίου Ἰησ. Χριστ. Hier ist ἡμῶν zu κυρίου gestellt, denn die gewöhnliche Stellung zu Θεοῦ πατρὸς, welche auch hier einige Codices, Versionen und Patres bieten, ist offenbar nur Korrektur. Aber auch hier wird Θεὸς πατήρ Gott als Vater der Gläubigen genannt, was dem Inhalte unseres Briefes vgl. 3, 26 ff. entsprechend ist. Gut Besser: Er setzt „unser“ zu Jesus Christus, weil er den Galatern bezeugen will, wodurch Jesus Christus unser Herr und wir sein eigen geworden, B. 4.

B. 4. Während der Apostel sonst mit dem Segenswunsche v. 3 die Überschrift seiner Briefe zu schließen pflegt, fügt er hier pragmatisch noch unseren Vers hinzu, um den Lesern von vornherein ihre Sünde fühlbar zu machen, daß sie, dem Zwecke des Versöhnungstodes Jesu grade entgegen, die Gerechtigkeit aufs Neue aus den Werken des Gesetzes suchen. τοῦ δόντος ἑαυτὸν] welcher sich selbst gegeben, d. i. hingegeben, preisgegeben hat, nämlich in den Tod, um getödtet zu werden. Das Gegentheil von δίδοναι ist φειδευθαι vgl. Röm. 8, 32. Er hat sich nicht gescheut, sich nicht vorenthalten, sondern sich dargegeben. Eben so ist δίδοναι noch 1 Tim. 2, 6. Tit. 2, 14 gebraucht, sonst παραδίδοναι ἑαυτὸν vgl. 2, 20. Eph. 5, 2. 25, ἑαυτὸν nichts Geringeres als seine eigene Person. Statt der lect. recept. ὑπὲρ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν haben Lachmann und Tischendorf nach den meisten älteren Autoritäten περὶ τῶν ἁμαρτ. ἡμ. aufgenommen. Die Verwechselung der Präpositionen ὑπὲρ und περὶ ist auch sonst in den Codices nicht selten. Hier dürfte ὑπὲρ als die in dieser Verbindung geläufigere Präposition statt des ursprünglichen περὶ substituirt sein. Der Sinn ist übrigens nicht wesentlich verschieden. Vgl. zu περὶ ἁμαρτιῶν Matth. 26, 28. Röm. 8, 3. Hebr. 10, 26. 13, 11. 1 Petr. 3, 18. περὶ in Betreff. Das unbestimmtere περὶ, weil mit ὅπως die nähere Bestimmung nachfolgt. Das praktisch paränetische ἡμῶν beschränkt nicht die Allgemeinheit des Heiles. Christus hat sich für unsere Sünden, oder wegen unserer Sünden hingegeben, nämlich als Sühnopfer, um sie zu sühnen. Der Begriff der Stellvertretung liegt zwar nicht in den Präpositionen an sich, denn περὶ, ὑπὲρ ist nicht identisch mit ἀντί. (Auch ist Christus ja nicht anstatt unserer Sünden (ὑπὲρ τῶν ἁμ. ἡμ.), sondern an unserer Statt gestorben.) Er

liegt aber in dem ganzen Verhältniß der Sache selbst. Denn da der Tod der Sünden Sold, vgl. Röm. 5, 12. 6, 23, so hat eben Christus, indem er sich für die Sünden in den Tod gegeben hat, als unser Stellvertreter die Strafe der Sünde den Tod über sich genommen, um uns von derselben zu befreien. Auch entwickelt der Apostel sonst diesen Begriff des stellvertretenden Opfertodes Christi ausführlicher und ganz klar und bestimmt, vgl. 3, 9—14, und bringt auch selbst die Präposition *ἀντί* in Anwendung, vgl. 1 Tim. 2, 6, *ὁ δὸς ἑαυτὸν ἀντί-λυτρον*, auch Matth. 20, 28. Marc. 10, 45. Est haec praecipua scientia ac vera sapientia christiana, bemerkt Luther, haec verba Pauli pro seriis et verissimis habere, scilicet, quod Christus in mortem traditus sit non propter justitiam aut sanctitatem nostram, sed propter peccata nostra, quae vera, grandia, multa, imo infinita et invicta sunt. — Non frustra hoc dico. Nam expertus sum saepe, et quotidie adhuc experior, quam difficile sit hoc credere, praesertim in certamine conscientiae, quod Christus traditus sit non pro sanctis, justis, dignis, amicis, sed pro impiis, peccatoribus, indignis et inimicis, qui meriti sunt iram Dei ac aeternam mortem. *ὅπως ἐξέλγεται ἡμᾶς ἐκ τοῦ ἐνεστώτος αἰῶνος πονηροῦ*] damit er uns herausriffe aus dem gegenwärtigen argen Zeitalter. Zu *ἐξαιρεῖσθαι* herausreißen, retten, vgl. Apg. 26, 17. Die meisten Ausleger seit Chrysost. verstehen das *ἐξαιρεῖσθαι ἐκ τοῦ αἰῶνος πονηροῦ* von dem Herausgerissenwerden aus dessen schlechten Sitten, Andere richtiger und contextgemäßer aus dessen sündig-elendem, strafwürdigen Zustande, denn, wie de Wette richtig bemerkt, ist nach der paulinischen Heilslehre, und zwar speciell nach der in unserem Briefe entwickelten, zunächst an die Befreiung von Schuld und Strafe (*σωτηρία*) und dann erst an die sittliche Reinigung oder Befreiung zu denken. Vielleicht dürften hier beide Momente zu verknüpfen sein. Die Versöhnung Christi hat den Zweck uns, indem sie im Glauben angenommen wird, durch Sündenvergebung und Rechtfertigung geistlich zu erneuern und zu heiligen, so daß wir als solche mit dem Nomos nichts mehr zu schaffen haben, welcher nur in diesem *αἰὼν πονηρός*, dem wir eben entnommen sind, über die Sünder herrscht und ihnen den Tod bringt. Indem über die im Glauben an den Versöhnungstod Jesu Gerechtfertigten und mit dem heil. Geiste Erfüllten

Sünde, Gesetz und Tod keine Gewalt mehr haben, sind sie entnommen diesem gegenwärtigen, argen Zeitalter. Er hat uns errettet von der Unseligkeit und von der Gottlosigkeit des *αἰὼν οὗτος* durch Rechtfertigung und Heiligung. Der *αἰὼν ἐνεστώς* ist hier dasselbe, was sonst *ὁ αἰὼν οὗτος*, *ὁ νῦν αἰὼν* im Gegensatz zum *αἰὼν μέλλων* dem Zeitalter des messianischen Reiches, welches jetzt schon unsichtbar angebrochen ist und in das wir schon im Geist und Glauben hineinversetzt sind, das aber erst in Zukunft sich sichtbar offenbaren wird. So also währt doch trotz des Gekommenseins Christi noch der *αἰὼν οὗτος* fort, nur daß die Gläubigen ihm innerlich nicht mehr angehören, und erst mit der Wiederkunft des Herrn wird der *αἰὼν μέλλων* hereinkommen und zum *οὗτος* geworden sein. Meyer giebt zu, daß *ἐνεστώς* gegenwärtig bedeuten könne, meint aber, daß es bei Paulus immer nur in der bestimmten Begriffsbegrenzung: einstehend, was im Eintreten begriffen ist, vorkomme. So sei also zu erklären: der jetzt im Eintreten begriffene Zeitlauf d. i. die zunächst vor der Parusie hergehende Zeit, so daß also der *αἰὼν ἐνεστώς* der letzte Theil des *αἰὼν οὗτος* ist. Indes der Versöhnungstod Christi hat uns nicht bloß aus dem *αἰὼν ἐνεστώς* in diesem beschränkten Sinne errettet, sondern aus dem *αἰὼν οὗτος* überhaupt und *ἐνεστώς* wird z. B. Röm. 8, 38. 1 Cor. 3, 22 nicht ohne Künstelei und Willkühr anders als im Sinne von gegenwärtig genommen werden können. Gegen Meyer vgl. auch Wieseler und Hofmann zu u. St. Zu *αἰὼν πονηρός* vgl. übrigens *ἡ γενεὰ ἡ σκολιὰ αὕτη* Apg. 2, 40 u. 8 *κόσμος ὅλος ἐν τῷ πονηρῷ κεῖται*, 1 Joh. 5, 19. *ἐξέλγεται* ist übrigens nachdrücklich vorangestellt. Es markirt den Contrast des Verhaltens der Galater, welche durch ihre Gesetzmäßigkeit in den *αἰὼν πονηρός* zurücksielen, zu dem Zwecke des Versöhnungstodes Christi. Das hinzugefügte *κατὰ τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ καὶ πατρὸς ἡμῶν* aber verstärkt noch das pragmatische Moment des *ὅπως ἐξέλγεται κτλ.*, indem es diese Erlösungsthat noch ausdrücklich unter die Sanction des göttlichen Willens stellt. Man kann auch *κατὰ τὸ θέλημα κτλ.* mit der ganzen Periode *τοῦ δόντος — πονηροῦ* verbinden, so Wieseler. Das *καὶ πατρὸς ἡμῶν* wird richtig von Winer durch *qui idem est pater noster* aufgelöst. Der Eine Artikel verbindet beide Substantive zur Einheit des Begriffs = der, welcher Gott und zugleich

unser Vater ist. Es ist dies eine dem Paulus solenne Formel. Vgl. 1 Cor. 15, 24. 2 Cor. 1, 3 u. f.

B. 5. Für diesen Errettungsrathschluß Gottes wird das Gemüth des Apostels zur Doxologie Gottes bewegt. Vgl. 1 Tim. 1, 17. Röm. 11, 36. ἡ δόξα sc. εἰς. Der Artikel entweder = die ihm überhaupt gebührende oder contextgemäßer die ihm für dieses θέλημα gebührende Ehre. εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων entsprechend unserem: in alle Ewigkeit. Vgl. Phil. 4, 20. 1 Tim. 1, 17. 2 Tim. 4, 18. Die Vergleichung von מְצִיגֵי מִצִּיגֵי ist deshalb nicht ganz passend, weil diese Verbindung nicht nachweisbar vorkommt, wohl aber das Chaldäische מְצִיגֵי מִצִּיגֵי עַד עַד עַד εἰς αἰῶνας τῶν αἰώνων Dan. 7, 18, εἰς τὸν αἰῶνα τοῦ αἰῶνος LXX Ps. 111, 10. Die Ausdrucksweise ist populär hyperbolisch.

B. 6—10. Ohne wie sonst erst mit einem freudigen Lobpreis Gottes wegen der rühmlichen Eigenschaften der Gemeinde zu beginnen, geht der Apostel sogleich in mediam rem hinein, wiederum ein Zeichen seiner Unzufriedenheit mit der Galatergemeinde, bei der es sich in der That nicht etwa wie in Corinth um einzelne praktische Mißbräuche, sondern um Sein oder Nichtsein des Evangeliums handelte. Wahrscheinlich schrieb er überdies gleich, nachdem er die ersten Nachrichten über den Abfall der Gemeinde erhalten, was um so mehr seinen heiligen apostolischen Zorneseffekt erklärt.

Er drückt also sofort sein Befremden aus, daß die Leser so bald zu einem falschen Evangelium abfallen, gegen dessen Verklünder, die er für Irrlehrer erklärt, er das Anathema ausspricht, denn nicht Menschen, sondern Gott suche er zu gefallen, so daß er also zugleich seinen Verläumdern gegenüber durch den rücksichtslosen Ernst seiner Strafreden einen Beweis seines über Menschengesälligkeit erhabenen apostolischen Charakters giebt.

B. 6. Θανατάω es befremdet mich, ein häufig bei den griechischen Rednern, aber auch im N. T., vgl. Marc. 6, 6. Joh. 7, 21. 1 Joh. 3, 13, vorkommender Ausdruck einer mit Unwillen verbundenen Verwunderung über etwas Tadelnswerthes. οὔτω ταχέως] so bald, wird von einigen auf die Zeit der Bekehrung bezogen. Dafür spricht nicht nothwendig das ἀπὸ τοῦ καλέσαντος, welches den Moment

der Bekehrung angeben soll; ἀπὸ τοῦ καλέσαντος sagt nur aus, wovon die Galater abfallen. Dagegen spricht nicht nothwendig, daß der Brief erst nach Pauli zweitem Aufenthalte in Galatien geschrieben. Denn das οὔτω ταχέως ist ein relativer Begriff. Indes einfacher und näher liegend (eben aus letzterem Grunde) ist jedenfalls die Beziehung auf die kurze Zeit, seit welcher die Irrlehrer aufgetreten. So schon Chrys.: οὐδὲ χρόνον δέονται οἱ ἀπατῶντες ὑμᾶς, und Theoph. Dies ist auch besser als die Beziehung auf den kurz vorher geschehenen Besuch des Apostels. μετατίθεσθε] ihr euch umwendet μετατίθῃμι versetzen, im Medium: sich umwenden, seine Meinung, ändern, auch ohne Ergänzung von τὴν γνώμην. Dann besonders desciscere, in alias partes transgredi, abfallen. Vgl. 2 Maff. 7, 24: μεταθέμενος ἀπὸ τῶν πατρίων νόμων. Das Praesens setzt die Sache als noch nicht vollendet. Luther will μετατίθεσθε Passiv fassen = transferimini, quasi dicat: Vos estis mere passivi, non intulistis damnum, sed damnum passi estis. So auch Beza: Verbum passivum usurpavit, ut culpam in pseudoapostolos derivet. Doch ist der Medialgebrauch in dem hier herrschenden Sinne der ganz gewöhnliche. Hieronymus findet in dem Ausdrucke μετατίθεσθε eine Anspielung auf den Namen Galatien: Galatia enim translationem in nostra lingua sonat. Er denkt also an das Hebr. גָּלָדָא, wovon גָּלָדָא Wegführung. Diese Annahme ist offenbar willkürlich, aber um so sinnreicher, da schon Caesar von dem Wankelmuth der Gallier berichtet, den wir also als Grundzug des Galatischen, wie heute noch des Gallischen Volkscharakters zu betrachten haben. Luther bemerkt: Quidam putant nos Germanos oriundos esse ex Galatis, neque vana est forsitan ea divinatio. Non enim valde dissimili ingenio sumus Germani, et cogor etiam in nostris aliquid requirere gravitatis et constantiae. ἀπὸ τοῦ καλέσαντος ὑμᾶς ἐν χάριτι Χριστοῦ] von dem, der euch durch die Gnade Christi berufen hat, das ist von Gott. Die Verbindung ἀπὸ τοῦ καλέσαντος Χριστοῦ ist deshalb zurückzuweisen, weil der Apostel sonst immer Gott als den Berufenden denkt und bezeichnet. Daß aber nicht gar, nach Einigen, der Apostel mit ὁ καλέσας sich selber meine, versteht sich von selbst. ἐν wird von Einigen als durch eine Breviliquenz das Resultat der Richtung anzeigend gefaßt, also = εἰς χάριν, ὥστε

εἶναι ἐν χάριτι. Gewöhnlich aber, wiewohl nicht immer, vgl. Col. 3, 15, bezieht sich die κλήσις auf die σωτηρίᾳ, nicht auf die die σωτηρίᾳ vermittelnde χάρις Χριστοῦ. Überdies ist jene Prägung des Ausdruckes nur bei Verbis der Bewegung, wie ἐρχεσθαι u. s. w. sicher nachzuweisen. Es wird daher vorzuziehen sein, ἐν wie öfter instrumental zu nehmen = durch die Gnade Christi. Die Gnade Christi ist seine unverdiente Schuld, in welcher er zu unserer Versöhnung sein Leben in den Tod gegeben. Diese Gnade nun wird als dasjenige vorgestellt wodurch, d. i. durch dessen Verkündigung und Anerkennung die Berufung geschehen ist. Vgl. zu καλεῖν mit ἐν 1 Cor. 7, 15. Eph. 4, 4. 1 Theff. 4, 7. Schon Chrysostomus und Theodoret bemerken, wie der Apostel die Schwere des Vergehens dadurch fühlbar mache, daß er den Abfall der Galater als einen Abfall von Gott und von der Gnade Christi darstelle. Man kann das ἐν auch mit Wieseler vom Fundamente fassen = abfallen von dem, welcher euch auf Grund von der Gnade Christi (die in seinem Versöhnungstode besteht) berief = von dem Evangelium von der Gnade Christi abfallen, nämlich εἰς ἕτερον εὐαγγέλιον] zu einem anderartigen Evangelium, denn ἕτερος ist verschieden von ἄλλος, die andere Dualität bezeichnend. Das Evangelium Pauli bestand aber in der κλήσις Gottes ἐν χάριτι Χριστοῦ, wodurch grade der spezifische Charakter seines Evangeliums markirt ist, das Evangelium der Judaisten gehörte einer ganz andern Kategorie an, war ein ἕτερον. Den Namen des Evangeliums verdiente es nur abusive. Die Irrlehrer nannten ihre Gesetzeslehre Evangelium. Daher gebraucht der Apostel diesen Ausdruck nicht ohne Anflug von Ironie. Durch das ἕτερον verwahrt er sich gleichsam davor, daß er diese Lehre ernstlich ein Evangelium nenne. Denn der Ausdruck ἕτερον εὐαγγέλιον enthält eigentlich ein Oxymoron, da es nur Ein Evangelium giebt, eben das paulinische, und ein verschiedenartiges Evangelium eben kein Evangelium ist, wie das gleich Folgende auch ausdrücklich sagt. Nullus haereticus venit sub titulo erroris et Satanae, bemerkt Luther, nec diabolus ipse venit ut diabolus, praesertim candidus ille.

B. 7. Die gewöhnliche Erklärung, wonach ὁ οὐκ ἔστιν ἄλλο bloß an εὐαγγέλιον angeknüpft wird = Neque tamen est ulla alia doctrina de Jesu Christo vera; sunt vero homines etc. hat ihre großen Inconvenienzen. Die Anknüpfung des Relativs bloß an εὐαγ-

γέλιον erscheint um so härter, da das übergangene ἕτερον gerade den Nachdruck hat, auch hätte Paulus diesen Sinn (welches Ev. kein anderes ist — welches seiner Natur nach keine andere Fassung oder Darstellung verträgt) überhaupt nicht relativisch, sondern durch μὴ ὄντος ἄλλου ausgedrückt, und endlich steht εἰ μὴ niemals im adverbativen Sinne, sondern heißt nichts anderes als nisi. Winer, Rückert, Olshausen beziehen nach dem Vorgange von Calvin und Grotius das ὁ auf den ganzen Inhalt von ὅτι οὕτω ταχέως — εὐαγγέλιον = quod quidem (sc. vos deficere a Christo) non est aliud, nisi etc., womit es keine andre Bewandniß hat als. Indesß der Apostel hätte dann mit seinem ὁ οὐκ ἔστιν ἄλλο εἰ μὴ einen unnöthigen Aufwand von Worten gemacht. Er konnte einfacher sagen εἰσι γὰρ τινες οἱ ταρ. ὅμ. Und die formelle Beziehung, in welcher ὁ οὐκ ἔστιν ἄλλο zu ἕτερον steht, ist doch unverkennbar. Es bleibt also nur übrig, mit Meyer zu erklären, ähnlich auch Flatt und Matthies: welches anderartige Evangelium, zu welchem ihr abfallt, nicht ein anderes, nicht ein zweites außer dem Einen (ἄλλο nicht wieder ἕτερον) ist, außer es giebt gewisse Leute, welche euch verwirren u. s. w. Das heißt: dieses ἕτερον εὐαγγέλιον ist nur insofern ein anderes, als es gewisse Leute giebt u. s. w. Der Nachdruck ruht auf οὐκ. Das ἕτερον εὐαγγέλιον ist also nicht ein anderes Evangelium, denn es giebt nur Ein Evangelium, sondern es ist nur Verderbung und Verkehrung dieses Einen. So ist also der paradoxe Ausdruck εἰς ἕτερον εὐαγγέλιον wieder zurecht gestellt. Ähnlich auch Wieseler. τινες wie öfter = quidam quos nominare nolo: Gewisse, wohlbekannte Leute, die er hier aus Verachtung nicht nennen will. Paulus liebt es, so die Irrlehrer, Gegner u. s. w. zu bezeichnen. Vgl. 1 Cor. 4, 18. 15, 12. 2 Cor. 3, 1. Gal. 2, 12. 1 Tim. 1, 3. οἱ ταρασσόντες ὑμᾶς] deren Geschäft es ist, denen es charakteristisch ist, die sich damit abgeben, euch zu verwirren. Dies die Bedeutung des Partic. mit dem Artikel. Zu ταρασσεῖν perturbare vgl. Apg. 15, 24, wo es von denselben judaistischen Irrlehrern heißt: ἐπειδὴ ἠκούσαμεν ὅτι τινὲς ἐξ ἡμῶν ἐξελθόντες ἐτάραξαν ὑμᾶς λόγοις, — λέγοντες περιτέμνεσθαι καὶ τηρεῖν τὸν νόμον. — καὶ θέλοντες μεταστρέψαι] Der Artikel οἱ bezieht sich auf θέλοντες' μεταστρέφειν umkehren, in die entgegengesetzte Beschaffenheit verkehren. μεταστρέψαι bei den LXX öfter für ἡστρέψαι

terste nach oben kehren, funditus evertere. Re ipsa non poterant, bemerkt Bengel, volebant tamen obnixe. Das objektive Evangelium an sich kann nicht verkehrt werden, es kann nur der ohnmächtige Versuch dazu gemacht werden, wohl aber können die Gemeinden durch diesen Versuch verwirrt werden. Sed hoc nostrum solatium est, sagt Luther, quod diabolus cum suis membris efficere non potest, quod vult. Perturbare multos homines potest, sed Evangelium Christi evertere non potest. Veritas periclitari potest, perire non potest. Impugnatur quidem, sed non expugnatur, quia verbum domini manet in aeternum. τοῦ Χριστοῦ wird hier passender und dem Zusammenhange entsprechender (vgl. B. 6 ἐν χάριτι Χριστοῦ) als genit. object., denn als genit. autor. gefaßt. Also nicht: das von Christo ausgehende Evangelium, sondern: das Evangelium von Christo, welches Christum zum Inhalte hat. Überhaupt ist wohl im paulinischen Sprachgebrauche τοῦ bei εὐαγγ. stets genit. subj., dahingegen Χριστοῦ stets gen. obj. Die Irrlehrer waren nicht bloße Juden, sondern sie hielten Jesum für den Messias, dennoch lag in ihrer Combination des Glaubens an Jesum und der Werke Verleugnung des Versöhnungstodes Jesu und darum Umsturz des Evangeliums.

B. 8. Sie verwirren euch und suchen das Evangelium zu verkehren; aber verflucht seien sie! Doch spricht der Apostel diesen Fluch nicht direkt, sondern indirekt aus. Indes ist die Rede deshalb nicht etwa milder, sondern strenger, weil durch einen Schluß a majori ad minus vermittelt. Verflucht Paulus sich selbst und die Engel, wenn sie ein falsches Evangelium verkündigen, wie vielmehr die Irrlehrer, die dies wirklich thun. ἀλλά aber, Gegensatz des Unwillens und des Abscheues gegen das ταρασσειν und θέλειν μεταστρέφειν τὸ εὐαγγέλιον. καὶ ἐάν auch wenn, selbst wenn, sogar in dem Falle wenn. Denn καὶ gehört zu ἐάν, nicht, wie einige wollen, zu ἀλλά. Es werden durch καὶ ἐάν eben außerordentliche Fälle gesetzt, welche als Steigerung den vorliegenden voraussetzen, so daß, wie bemerkt, die Verfluchung indirect auch diesen betrifft. ἡμεῖς] geht auf den Apostel allein, denn B. 9 wechselt προειρήκαμεν mit λέγω, vgl. auch B. 11 ὑπ' ἐμοῦ. ἡ ἄγγελος ἐξ οὐρανοῦ ist enge zu verbinden, ein Engel vom Himmel d. i. ein vom Himmel herabgekommener Engel, οὐρανόθεν καταβάς. Gut Meyer: Verwirrt Paulus sogar

die eigene und die angelische Auctorität für den angenommenen Fall als verflucht, so ist Jeder ohne Ausnahme (vgl. ὅστις ἂν § 5, 10) demselben Fluche in demselben Falle unterworfen. Die Überzeugung, daß kein anderes Evangelium als das von Paulo den Lesern verkündigte das wahre sei, kann nicht entschiedener ausgesprochen werden. — Paulus setzt allerdings einen abstrakten Fall, der in concreto nicht stattfinden kann, der aber doch immer gedacht und gesetzt werden kann. Er unterwirft aber auch sich selbst dem von ihm verkündigten Worte Gottes, woraus Luther folgert, daß um so mehr die Kirche dem Worte Gottes in heil. Schrift unterworfen sei. Sive sit papa, sive Lutherus, sive Augustinus, sive Paulus, sive angelus e coelo, neque alia doctrina in ecclesia tradi et audiri debet, quam purum verbum Dei, hoc est, sancta scriptura. παρ' ὃ εὐηγγελισάμεθα ὑμῖν] über das hinaus, was wir u. s. w. Dies kann aber sowohl praeterquam als contra bedeuten. Die Lutheraner erklärten praeterquam zur Bestreitung der Tradition, die Katholiken contra zum Schutze derselben. Hier führt der Context auf das contra, den Begriff der spezifischen Verschiedenheit vgl. B. 6 ἐτρον εὐαγγέλιον. Vgl. Röm. 16, 17: παρὰ τὴν διδασκίαν ἣν ὑμεῖς ἐμάθετε, 12, 3: παρ' ὃ δεῖ φρονεῖν. Übrigens sind die spezifischen katholischen Traditionen, die nur für ein praeterquam gelten wollen, sachlich in der That ein contra. Der Nachdruck ruht auf παρ'. Der Plural geht auf Paulum. εὐαγγελιζέσθαι absolute das Ev. verkündigen, c. Dat. pers. 4, 13. 1 Cor. 15, 1. c. Acc. pers. B. 9. Apg. 14, 15. ἀνάθεμα ἔστω] der sei verflucht. ἀνάθεμα schon bei den LXX Übersetzung des Hebr. אָנָּה. Dies bedeutet eine Jehovah geweihte Sache, welche auf keine Weise gelöst werden konnte, Lev. 27, 21. Jos. 6, 18. 19. Ezéch. 44, 29, welche zuweilen dem Untergange preisgegeben und so gleichsam von Jehovahs Anblick entfernt werden mußte, Deut. 7, 26. Jos. 6, 17. 24. In diesem letzteren Sinne ist also ἀνάθεμα hier wie Röm. 9, 3. vgl. 1 Cor. 12, 3. 16, 22. auch Apg. 23, 14 = ein dem göttlichen Zorne Verfallener, nicht wesentlich verschieden von κατάρα und ἐπικάταρατος Gal. 3, 13. Hatte dem atl. Standpunkte entsprechend das אָרָא den zeitlichen Untergang zur Folge, so dem ntl. entsprechend die ewige ἀπώλεια. Da wir von Natur unter der κατάρα stehen und Christus uns durch seinen

Verföhnungstod erkaufte hat von der *κατάρτα τοῦ νόμου*, so macht sich im Grunde Jeder selbst wieder zum *ἀνάθεμα*, der durch Abfall vom rechtfertigenden Glauben an den Verföhnungstod Jesu und Rückkehr zum gesetzlichen Standpunkte sich aufs Neue muthwillig unter die *κατάρτα τοῦ νόμου* stellt, vgl. 5, 10 *βαστάσει τὸ κρῖμα*, so daß das *ἀνάθεμα ἔστω* eigentlich nur besagt: Er soll das wirklich sein, was er selber freventlich sein will. Es gehört aber ein eben so großer Glaubensmuth dazu, den Willen der göttlichen Strafgerechtigkeit, als den Willen der göttlichen Liebe an den Menschen zu bejahen. Das *ἀνάθεμα ἔστω* schließt übrigens gar nicht den Wunsch aus, selber *ἀνάθεμα* zu werden, um den dem *ἀνάθεμα* Verfallenen davon lösen zu können, vgl. Röm. 9, 3, kann also trotz des strafenden Ernstes gegen die Sünde doch mit der tiefsten Liebe zum Sünder verbunden sein. Die Gegenbitte, welche das göttliche Gericht herausfordert, schließt die Fürbitte, daß das Gericht den Gerichteten wo möglich zur Buße leite, gar nicht aus. Einige Ausleger wollen bei dem Anathema an unserer Stelle an den später in der Kirche damit verbundenen Begriff der Excommunication denken, doch ist dies gegen den ntl. Gebrauch des Wortes und bei einem *ἄγγελος ἐξ οὐρανοῦ* wird doch ohnehin nicht an kirchliche Excommunication gedacht werden können. Überdies erreicht man nicht einmal mit dieser Erklärung die bezweckte Milderung des paulinischen Sinnes. Denn die spätere kirchliche Excommunicationsformel des *anathema esto!* war nicht weniger Ausdruck der Übergabe des Sünders an das göttliche Zorngericht, womit dann von selbst der Ausschluß aus der Gemeinde der Heiligen, die kirchliche Excommunication verknüpft und gegeben war. Ebenso der spätere Gebrauch von *Cherem* = Excommunication in der Gemara, welche Excommunication stets mit Fluchen und Anwünschen des ewigen Verderbens verbunden war. Dagegen kennt die Mischna den Ausdruck *Cherem* nur noch in der ntl. Bedeutung und unterscheidet davon die Excommunication, *Niddui* genannt.

B. 9. Der Apostel wiederholt sein Anathema, indem er zugleich auf die früher schon von seiner Seite geschehene Aussprache desselben hinweist, wodurch der feierliche Ernst dieses Anathema noch erhöht wird. *ὡς προειρήκαμεν* beziehen seit Chrysostomus die meisten Ausleger auf B. 8. Wie ich soeben gesagt habe, so sage ich jetzt noch einmal. Indes dies wäre *ὡς εἰρήκαμεν, πάλιν λέγω*. Das Compos. *προει-*

ρήκαμεν, vgl. 2 Cor. 7, 3. 13, 2. 1 Theß. 4, 6, und *καὶ ἄρτι* weisen auf eine frühere Zeit im Gegensatz zur Jetztzeit. Wichtig also nach dem Vorgange der Peschito die meisten neueren Ausleger, es gehe auf die Anwesenheit Pauli bei den Galatern, vgl. 5, 3, *μαρτύρομαι δὲ πάλιν*, u. 5, 21, *καθὼς καὶ προεῖπον*. Wir werden dies dann aber auf die zweite Anwesenheit Pauli zu beziehen haben, wo er sich schon veranlaßt sah, den heranschleichenden Irrlehrern gegenüber prophylaktisch sein hypothetisches *ἀνάθεμα ἔστω* auszusprechen. Nach Hofmann bezieht sich *προειρήκαμεν* im Unterschiede von dem Singular *λέγω* mit auf Silvanus und Timotheus als die Mitstifter der Gemeinden. Das *προ* gehe auf die erste Anwesenheit Pauli in Galatien. Schon damals war das erste Apostelconcil gehalten, und Syrien lag in der Nähe Galatiens. Ebenso Besser. Doch dies wäre: *ὡς καὶ ἄρτι πάλιν λέγω* so sage ich auch jetzt wiederum. *ἄρτι* nunc, nunc ipsum, dum haec scribo, vgl. 1 Cor. 13, 12. 16, 7, wird in der späteren Gräcität häufig von der gegenwärtigen Zeit gebraucht. Sonst *ἄρτι* = aber erst, vor Kurzem, Gegensatz von *πάλαι*. *εἴ τις ὑμᾶς εὐαγγελίζεται* Mit der Conjunction *εἰ* und dem Indicativ wird nicht bloß wieder wie vorher mit *εἰάν* und dem Coniunctiv ein bloß möglicher Fall gesetzt, sondern klimaktisch der Wirklichkeit näher getreten. Denn es waren ja nunmehr in der That solche falsche Evangelisten unter ihnen aufgetreten. In *εὐαγγελίζεσθαι* cum Accus. = *evangelio aliquem instruere*, welches nur hier bei Paulo vorkommt, ist nicht mit Bengel ein absichtlicher, sondern nur ein zufälliger Wechsel der Construction zu finden. *παρ' ὃ παρελάβετε* gegen das, was ihr nämlich von mir empfangen habt, ist das Correlat von *παρ' ὃ εὐαγγελισάμεθα ὑμῖν* B. 8 *ἀνάθεμα ἔστω* utinam haec horribilis apostoli sententia terrorem incuteret eversoribus evangelii Pauli, quorum hodie, pro dolor, mundus plenus est, Luther. Es darf übrigens nicht gesagt werden, daß Paulus nur in seiner apostolischen Machtvollkommenheit befugt gewesen sei, sein *anathema esto!* auszusprechen, da er sich ja selber demselben unterwirft, wenn er von dem über ihm stehenden, lauterem, evangelischen Gottesworte abweicht. Auch die christliche Kirche, ja jeder einzelne Gläubige hat dieselbe Befugniß, und wer es dem Apostel noch nicht nachzusprechen vermag, ist eben noch nicht des rechten

Evangeliums im Glauben gewiß. Die Gefahr des fleischlichen Mißbrauches, vor dem wir uns allerdings in der Furcht Gottes ernstlich zu hüten haben, kann doch die Berechtigung und Verpflichtung zum rechten Gebrauche nicht aufheben. Sic nos, sagt Luther, cum Paulo securissime et certissime pronuntiamus, omnem doctrinam esse maledictam, quae cum nostra dissidet. — Qui igitur aliud evangelium vel contrarium nostro docet, missum a diabolo et anathema esse confidenter dicimus. Die Concordienformel stellt Ps. 119, 105: dein Wort ist meines Fußes Leuchte u. s. w. und Gal. 1, 8 an die Spitze.

B. 10. Dieser mein scheinbar harter und schroffer Ausspruch darf euch nicht befremden. Ich würde allerdings das anathema esto! nicht ausgesprochen haben, wenn ich Menschen gefällig zu sein und nicht vielmehr Gott zu gefallen bestrebt wäre. Daher das begründende γάρ, welches Aufschluß über Sinn, Berechtigung und Verpflichtung zu seiner herben Strafrede ertheilt. Das an die Spitze gestellte ἄρτι hat den Hauptnachdruck. Gewöhnlich stellt man es in Gegensatz zu der Zeit Pauli vor seiner Bekehrung und bezieht es also auf seine christliche Periode überhaupt. Doch wird dabei seine offenbar dem ἄρτι B. 9 entsprechende Bedeutung übersehen. Richtiger also wird es von de Wette und Meyer erklärt: Jetzt, in dem jetzigen Momente, jetzt gerade, wo nämlich sein apostolisches Verhältniß durch die gegnerischen Beziehungen zu einer solchen Entschiedenheit gekommen sei, könne er nicht damit umgehen, Menschen zu gewinnen, sondern nur Gott. ἀνθρώπους πείθω] ἄνθρωποι sind nicht etwa nur Juden oder Judenchristen, sondern, wie schon der Gegensatz θεός zeigt: Menschen überhaupt. πείθειν heißt immer nur persuadere, überreden, es gewinnt aber aus dem Zusammenhange, wie auch das parallele ζητῶ ἀρέσκειν zeigt, den Sinn persuadendo mihi concilio, ich überrede, auf meiner Seite zu sein, ich suche zu gewinnen. So Apg. 12, 20. 2 Cor. 5, 11, vgl. auch 1 Joh. 3, 19. Die Beziehung des πείθω auf τὸν θεόν ist zeugmatisch; denn der speciellere Begriff von persuadeo = persuadendo mihi concilio, geht von selbst in den generelleren mihi conciliare studeo über. Das Präsens markirt, wie Meyer bemerkt, ich gehe damit um, lasse es mein Geschäft sein. ἢ oder, um es anders auszudrücken. ζητῶ ἀνθρώποις ἀρέσκειν] dies all-

gemeiner als ἀνθρώπους πείθω, indem es nicht nur wie letzteres durch das Wort, sondern auch durch die That geschieht. Auch da, wo der Apostel scheinbar Menschen zu gefallen suchte, indem er sich zu ihren Schwächen herabließ, den Juden ein Jude, den Heiden ein Heide ward, vgl. 1 Cor. 9, 19 ff. 10, 15, suchte er in der That nicht Menschen, sondern nur Gott zu gefallen und der Menschen Seelen nur desto sicherer zu erretten. εἰ γάρ] γάρ ist nach überwiegenden Autoritäten von Lachmann und Tischendorf getilgt und scheint nur als später eingeschobene Verbindungspartikel zu betrachten. Die Rede ist lebhafter ohne dieselbe. ἔτι] entspricht nachdrücklich dem ἄρτι. Wenn ich jetzt noch Menschen gefiele. Dies enthält also die negative Antwort auf die Frage ἢ ζητῶ ἀνθρώποις ἀρέσκειν; das ἀρέσκειν wird von den Meisten erklärt: zu gefallen suchen. Diese Bedeutung ist möglich vgl. Röm. 15, 2. 1 Cor. 10, 33. Contextgemäßer aber fassen es Andere hier eben im Unterschiede von ζητεῖν ἀρέσκειν als Resultat des letzteren = gefallen. Wenn ich jetzt noch in Folge meiner Menschengesalligkeit Menschen gefiele, so wäre ich Christi Knecht nicht. Denn Niemand kann zweien Herren dienen. Ich kann nicht zugleich Menschengünstling und Christusdiener sein, denn ich könnte unter den vorliegenden Umständen Ersteres nur mit Preisgebung und Verrath der Wahrheit des Evangeliums sein. Es ist also hier nicht gerade gesagt, daß den Diener Christi unter allen Verhältnissen der Haß der Menschen treffen müsse, sondern nur da, wo er die evangelische Wahrheit ihrer Anfechtung derselben gegenüber, wie hier Paulus, standhaft aufrecht erhält. Doch wird der treue Diener Christi allerdings wohl fast ausnahmslos bei rücksichtsloser Vertretung des Evangeliums den Menschen gegenüber in die der apostolischen gleiche Situation hineingerathen. Das Gegentheil wird nur seltene Ausnahme von der Regel sein. Denn die ἄνθρωποι im Gegensatze zu θεός sind hier doch nicht verschieden von dem, was die Schrift sonst ὁ κόσμος nennt. Vgl. Ev. Joh. 15, 18. 19. Χριστοῦ δοῦλος οὐκ ἂν ἤμην ist also nicht zu erklären: so wäre ich jetzt kein Apostel, sondern Jude, Pharisäer und Christenverfolger geblieben. Vielmehr steht Χριστοῦ δοῦλος nicht im historischen, sondern im ethischen Sinne, obgleich allerdings Paulus Χριστοῦ δοῦλος in diesem Sinne seinem specifischen Berufe nach nur als Apostel war. Wie wenig Paulus als Χριστοῦ δοῦλος

ein *ἀνθρωπάρεσκος* war, zeigt 2 Cor. 11, 23 ff. vgl. 1 Cor. 4, 13. Wie Marmor im Glauben, wie Wachs in der Liebe, sagt Gregor von Nyssa, so war Paulus.

Nach B. 6—10, welche gewissermaßen die Stelle einer Einleitung vertreten und den im Briefe abzuhandelnden Gegenstand schon hinlänglich andeuten, folgt nun der erste apologetische Abschnitt 1, 11—2, 21, welcher die Vertheidigung der apostolischen Geltung und Würde Pauli enthält. B. 11 und 12 stellt zunächst das Thema dieses apologetischen Theiles auf. Seine Lehre sei nicht menschlicher Art und er habe sie nicht von Menschen, sondern durch Offenbarung empfangen.

B. 11. *γνωρίζω δὲ ὑμῖν*] ich theue euch aber kund. Vgl. 1 Cor. 15, 1. 2 Cor. 8, 1. Allerdings mußte das, was der Apostel seinen Lesern hier verkündigt, ihnen ohnedies schon bekannt sein, aber die Rede gewinnt dadurch, daß er ihnen der Form nach zum ersten Male zu wissen thut, woran er sie der Sache nach im Grunde nur erinnert, an Feierlichkeit. Sie verhielten sich ja auch so, als wüßten sie gar nicht, was sie in der That doch wissen mußten. Das *δέ* ist nicht strikt adversativ, sondern wie oft metabatisch, die Rede weiter fortführend = aber, um nun näher auf meinen Gegenstand einzugehen. Das Thema, welches schon B. 8—10 vorbereitet war, wird nun zur weiteren Besprechung förmlich angekündigt. Denn das Evangelium, dem Engel, Apostel und alle Menschen sich zu unterwerfen haben, kann eben kein menschliches und durch menschliche, sondern nur durch unmittelbare göttliche Offenbarung überkommenes Evangelium sein. Die Lesart *γνωρίζω γάρ* statt *γνωρίζω δέ* ist aber wohl bloße Correctur. Der Apostel beginnt der Form nach etwas Neues, wiewohl allerdings der Inhalt seiner Rede als Begründung des Vorhergehenden gedacht werden kann. Die Construction *τὸ εὐαγγέλιον*. — — *ὅτι* beruht auf bekannter Attraktion. *τὸ εὐαγγελισθὲν ὑπ' ἐμοῦ*] welches von mir verkündigt worden ist, sowohl unter euch, als aller Orten. Röm. 2, 16. 16, 25 nennt es Paulus *τὸ εὐαγγέλιόν μου*. Den Gegensatz dazu bildet das *ἕτερον εὐαγγέλιον* B. 6. *οὐκ ἔστι κατὰ ἄνθρωπον*] non est secundum hominem, d. i. ist nicht menschlicher Art, nicht menschlicher Beschaffenheit. Es ist nicht so beschaffen, wie es sein würde, wenn es Menschenwerk wäre, wo es dann die Beschaffenheit menschlicher Weisheit, Wirksamkeit u. s. w. an sich

tragen würde. Es bezeichnet also *κατὰ* das qualitative Verhältniß, nicht den Ursprung, von dem erst B. 12 die Rede ist, wo eben daraus, daß es nicht menschlichen Ursprungs ist, bewiesen wird, daß es nicht menschengemäß, menschlicher Beschaffenheit ist, weil die Beschaffenheit allemal dem Ursprunge entspricht.

B. 12. *οὐδὲ γὰρ ἐγώ*] Luther: denn ich habe es von keinem Menschen empfangen. So auch die meisten älteren Ausleger. Doch wird dabei das *οὐδέ* und das nachdrückliche *ἐγώ* vernachlässigt. Richtig vielmehr Theodoret, Meyer und Wieseler: denn auch ich nicht, so wenig wie die übrigen Apostel. Die Gegner Pauli behaupteten eben, nur die anderen Apostel, welche mit Christo verkehrt hatten, hätten ihr Ev. unmittelbar von Christo empfangen und seien deshalb auch nur, was damit zusammenfällt, von Christo selbst berufene Apostel. *παρὰ ἀνθρώπου*] von einem Menschen. Der Gegensatz ist hier in B. 1 *Ἰησοῦς Χριστός. παραλαμβάνειν* bezeichnet das Überkommen und Annehmen des geschichtlich Tradirten, *διδάσκεισθαι* die selbständige Aneignung des durch methodisch verständigen Unterricht Vermittelten. Denn auch ich nicht habe es von einem Menschen empfangen noch gelernt. *οὔτε* bezieht sich bloß auf das in *οὐδέ* enthaltene *οὐκ*. Die var. lect. *οὐδέ* statt der recept. *οὔτε* ist also unnöthige Correctur. *ἀλλὰ δι' ἀποκαλύψεως Ἰησ. Χρ.*] sondern durch Offenbarung (d. i. durch unmittelbare übernatürliche Mittheilung) Jesu Christi, was im Gegensatz zu *παρ' ἀνθρώπου* als Genit. subject. = dadurch, daß Jesus Christus mir Enthüllung gab, nicht als Genit. object. zu fassen ist. Man hat gefragt, wann und wie dem Apostel die hier berührte *ἀποκάλυψις* zu Theil geworden sei? Nach dem Vorgange von Theodoret und Hieronymus haben viele ältere und neuere Ausleger an Apg. 9, 3 ff. gedacht. Dies wird auch von vorneherein als die wahrscheinlichste Annahme gelten müssen, daß dem Apostel so gleich bei seiner Berufung zum Apostelamte durch unmittelbare Erscheinung des Herrn auch der Inhalt des zu verkündigenden Evangeliums mitgetheilt worden sei, um so mehr, da spätere Erscheinungen Christi, bei denen dies geschehen sein könnte, uns nicht berichtet sind. Denn mit Beza und Estius an die Apokalypsen 2 Cor. 12, 2 ff. Apg. 22, 17 ff. zu denken, geht deshalb nicht an, weil dieselben in eine Zeit fallen, wo Paulus schon lange als Prediger des Evangeliums gewirkt hatte. Man wird deshalb an der Beziehung auf Apg. 9 so

lange festzuhalten veranlaßt sein, als dieselbe irgend durchführbar erscheint. Man hat nun freilich eingewendet, Apg. 9 berufe Christus Paulum zwar zum Apostel, theile ihm aber nicht sogleich den Inhalt des zu verkündigenden Evangeliums mit. Indes wenn dem werkgerechten Pharisäer Paulus, der das Evangelium von der Rechtfertigung des Sünders durch den Glauben an den gekreuzigten Jesum verfolgte, der erscheinende Herr sein *τί με διώκεις; σκληρόν σοι πρὸς κέντρα λακτιζεῖν* zuruft, so liegt schon darin die Bestätigung eben des Evangeliums, welches Paulus verfolgte. Überdies müssen wir aber mit Apg. 9 auch Apg. 22 und namentlich Apg. 26 vergleichen, wo Paulus selbst diese erste ihm zu Theil gewordene Erscheinung Christi berichtet. Wir sehen daraus, daß Lukas selbst Apg. 9 nur zusammenfassend und abkürzend erzählt hat. Wenn der Herr Apg. 26, 17. 18 zu Paulus sagt: Ich will dich senden zu den Heiden, aufzuthun ihre Augen, sie zu befehren von der Finsterniß zum Lichte und von der Gewalt des Satans zu Gott, zu empfangen Vergebung der Sünden und das Erbe unter den Heiligen, durch den Glauben an mich: so ist hier doch dem Paulus auch der Inhalt des Evangeliums, welches er als Heidenapostel verkündigen sollte, mitgetheilt; so daß wir nicht einmal nöthig haben, anzunehmen, was doch sehr nahe liegt, daß die Mittheilungen des Herrn an den Apostel noch ausführlicher gewesen seien, als selbst Apg. 9, 22 und 26 zusammengenommen uns berichtet ist. Auch sagt der Apostel Apg. 26, 19. 20, ganz so wie hier B. 16. 17, daß er sogleich nach jener ersten Erscheinung, Berufung und Mittheilung des Herrn das Evangelium gepredigt habe. Man wendet ferner ein, nach Apg. 9 und 22 habe erst Ananias dem Paulus das Evangelium gepredigt. Indes dies würde überhaupt der Aussage des Apostels an unserer Stelle widersprechen. Ananias ward nicht zum Paulus gesendet, um ihn im Evangelium zu unterrichten, sondern um ihn durch Handauslegung von seiner Blindheit zu heilen, ihn zu taufen, und ihm seine apostolische Berufung, welche der Herr inzwischen auch ihm, dem Ananias kund gethan, zu bestätigen. Wir werden deshalb nicht mit Καλοῦ zu sagen haben: Revelatio (ἀποκάλ. Ἰησ. Χρ.) facta est per Sp. S., qui etiam Apostolos caeteros in omnem veritatem duxit, wofür man sich auf Apg. 9, 17 berufen könnte, denn solche Offenbarung durch den Geist würden seine Gegner am allerwenigsten als

hinlänglich verbürgte ἀποκάλυψις Ἰησ. Χρ. haben gelten lassen. Noch auch ist an eine andere, bald auf die Erscheinung bei Damaskus erfolgte Erscheinung des Herrn zu denken, wofür man sich etwa auf Apg. 26, 16 (μάρτυρα ὧν τε εἶδες ὧν τε ὁφθῆσομαι σοι) berufen könnte. Wenigstens ist diese Annahme ganz unverbürgt und, wie wir gesehen, auch unnöthig. Am wenigsten aber wird man denken dürfen an die Offenbarungen, welche Paulo zu Theil wurden, überhaupt, mit Einschluß der späteren Zeit. Richtig also Luther mit den meisten Auslegern: Accepit autem evangelium suum Paulus in via, cum proficisceretur Damascus, ubi Christus ei apparuit et cum eo locutus est.

Jetzt beginnt der Apostel aus seiner Lebensgeschichte den Beweis zu führen, daß er sein Evangelium nicht durch menschliche Überlieferung überkommen habe. Zunächst B. 13. 14. Als Christenverfolger und pharisäischer Zelot war er am wenigsten für menschlichen Unterricht im Evangelium zugänglich. In der That konnte ja sein pharisäischer Trotz und Fanatismus nur durch eine unmittelbare Erscheinung des Herrn selbst gebrochen werden, was um so mehr für unsere Auffassung des δι' ἀποκαλύψεως Ἰησ. Χρ. B. 12 spricht. Nebenbei, bemerkt Wieseler, hebt er damit dem Streben der judaistischen Gegner gegenüber zugleich absichtlich hervor, daß er selber früher der eifrigste Jude gewesen sei, vgl. Gal. 2, 15 ff. Phil. 3, 4 ff.

B. 13. ἤκούσατε] nachdrücklich vorausgestellt. Das B. 13 und 14 Mitzutheilende war ihnen schon bekannt, brauchte also nur wieder in Erinnerung gebracht zu werden. γάρ] explicativ: nämlich, die folgende Darlegung einleitend. τὴν ἐμὴν ἀναστροφὴν ποτε ἐν τῷ Ἰουδαϊσμῷ] meinen vormalig im Judenthume geführten Wandel, d. i. wie ich ehemals als Jude mich benahm. Ἰουδαϊσμός entsprechend unserem: Judenthum, jüdische Religion. ἀναστροφή = vivendi agendique ratio, Lebenswandel, Aufführung, häufig im N. T. Vgl. ἢ προτέρα ἀναστροφή Eph. 4, 22. In der klassischen Gräcität tritt diese Bedeutung erst mit Polybius auf. ποτε ἐν τῷ Ἰουδαϊσμῷ ist enge an τὴν ἐμὴν ἀναστροφὴν angeschlossene chronologische Bestimmung, weshalb die Wiederholung des Artikels vor ποτε nicht erforderlich war. Man sagt ἀναστρέφεσθαι ἐν daher auch ἀναστροφή ἐν ohne Artikel. ποτε zwischen Hauptwort und engverbundener Be-

stimmung desselben ἐν τῷ Ἰουδαϊσμῷ stehend, nöthigt nicht zur Setzung des Artikels. Vgl. Phil. 1, 26 διὰ τῆς ἐμῆς παρουσίας πάλιν πρὸς ὑμᾶς. ὅτι] daß ich nämlich, die nähere Erklärung der ἀναστροφῇ einführend. καθ' ὑπερβολήν] über die Maßen, eine dem Paulus solenne Formel, vgl. Röm. 7, 13. 1 Cor. 12, 31. 2 Cor. 1, 8. 4, 17, nach Winer identisch mit σφόδρα, richtiger Meyer: dessen Sinn sich zu σφόδρα superlativisch verhält. ἐδίωκον τὴν ἐκκλησίαν τοῦ Θεοῦ] Vgl. Apg. 8, 9. 1 Cor. 15, 9. Der Zusatz τοῦ Θεοῦ hebt die Größe des Frevels besonders hervor, ὅρα πῶς ἕκαστον μετὰ ἐπιτάσεως τίθησιν. Theophyl. καὶ ἐπόρθουν αὐτήν] nicht bloß: ich verwüstete sie, vastavi, depopulatus sum, auch nicht bloß: ich zerstörte sie, so Luther, sondern: ich zerstörte sie, und zwar nicht bloß de conatu, wie die griechischen Exegeten wollen, sondern Paulus war wirklich in actu des Zerstörens begriffen, vgl. Apg. 22, 4: ὃς ταύτην τὴν ὁδὸν ἐδίωξα ἄχρι θανάτου. 9, 1. 26, 10. 11, wenn er auch allerdings noch mitten im Akte begriffen durch die Dazwischenkunft des Herrn befehrt wurde. Das πορθεῖν bildet den Gegensatz zum οἰκοδομεῖν. Auch Apg. 9, 21 heißt Paulus ὁ πορθήσας τοὺς ἐπικαλουμένους τὸ ὄνομα τοῦτο.

B. 14: noch von ὅτι abhängig. καὶ προέκοπτον ἐν τῷ Ἰουδαϊσμῷ] und (daß) ich Fortschritte machte im Judenthume. Er kam immer weiter im Judenthum, ward ein immer vollkommenerer Jude, welcher Fortschritt eben mit seiner Verfolgung der christlichen Gemeinde gleichen Schritt hielt. Sein eifriges Judenthum machte ihn zum Verfolger und sein Verfolgungseifer steigerte wiederum seinen Eifer im positiven Judenthume. ὑπὲρ πολλοὺς συνηλικιώτας ἐν τῷ γένει μου] über viele Altersgenossen in meiner Nation. Ich zeichnete mich in dem, was den Juden ausmacht, in Gesinnung und Eifer vor Vielen aus. συνηλικιώτης im N. T. nur hier. γένος nicht Pharisäerfekte, sondern, wie öfter, Nation. Eben so genus bei lateinischen Dichtern im Sinne von gens. Das Volk wird als ein einziges von demselben Stammvater stammendes Geschlecht γένος angesehen. περισσοτέρως ζηλωτῆς ἐπάροχων κτλ.] indem ich mehr Eiferer war für meine väterlichen Überlieferungen. Dies giebt also näher die Art und Weise an, in welcher Paulus προέκοπτει ἐν τῷ Ἰουδαϊσμῷ. περισσοτέρως mehr, nämlich mehr als sie, meine übrigen συνηλικιώται. Also = in ungewöhnlichem, außerordentlichem Grade. ζηλωτῆς mit dem

Genit. object., vgl. 1 Cor. 14, 12. Tit. 2, 14. τῶν πατρ. παραδ. eifrig bemüht, sie zu halten und geltend zu machen. πατρικός väterlich vgl. Apg. 22, 3 πατρῶος, ist nicht an sich ganz gleichbedeutend mit πατροπαράδοτος a majoribus traditus 1 Petr. 1, 18, sondern diese Bedeutung resultirt erst aus dem hinzugesetzten μου. Insofern die väterlichen Satzungen seine Satzungen geworden waren, waren es eben die traditiones a majoribus acceptae. Diese von seinen Vätern getroffenen und ihm überkommenen Bestimmungen waren theils doktrinelten, theils rituellen Inhaltes. παράδοσις entspricht dem hebr. מִצְוָה und wird hier von Erasmus, Luther, Calvin, u. M. nach dem Vorgange des Hieronymus auf das mosaische Gesetz bezogen. Indeß Paulus würde dann wohl den νόμος ausdrücklich namhaft gemacht haben, vgl. Apg. 21, 20: ζηλ. τοῦ νόμου, 2 Macc. 4, 2: ζηλωτῆς τῶν νόμων. Besser wird daher von Estius, Grotius, Calixt, Winer u. A. der νόμος mit den pharisäischen Zusätzen zu demselben zusammengefaßt. Ähnlich Wieseler: αἱ πατρικαὶ μου παραδόσεις = die damaligen doktrinelten und rituellen Bestimmungen über die jüdische Gottesverehrung und zwar vor Allem auf Grund des mosaischen Gesetzes, zugleich aber nach der besonders strengen Regel des Pharisäismus. Doch scheint uns am richtigsten Meyer, dem auch de Wette beistimmt, die pharisäischen Überlieferungen allein zu verstehen, das, was Matth. 15, 2. Mark. 7, 3 ἡ παράδοσις τῶν πρεσβυτέρων heißt, eben weil das Gesetz nicht genannt ist, weil das μου Paulum als υἱὸν Φαρισαίων (vgl. Apg. 23, 6) bezeichnet und weil er wie Apg. 26, 5 sich als pharisäischen Eiferer darstellen will. Daß Paulus auch für das Gesetz geeifert, versteht sich dabei von selbst, aber grade in seinem Eifer um die pharisäischen Zusätze zum Gesetze gab sich recht fein προκόπτειν ἐν Ἰουδαϊσμῷ kund. Luther vergleicht hier selbst seinen Eifer um die papistischen Gesetze und väterlichen Traditionen als Mönch, welches er als ein tägliches Lästern und Kreuzigen Christi bezeichnet.

B. 15—17. Als ihm nun die Erkenntniß des Evangeliums durch unmittelbare göttliche Offenbarung zu Theil geworden und er zum Heidenapostel berufen war, trat er sogleich als selbständiger Verkündiger des Evangeliums auf, ohne zuvor mit irgend einem Menschen, auch mit keinem Apostel, Rath gepflogen zu haben, so daß er also auch

nicht etwa nachträglich sein Evangelium *παρὰ ἀνθρώπου παρέλαβεν οὔτε ἐδιδάχθη* B. 12.

B. 15. *ὅτε δὲ εὐδόκησεν ὁ θεός*] als aber Gott beliebte. *εὐδοκεῖν* bezeichnet den freien Rathschluß Gottes, vgl. Luk. 12, 32. 1 Cor. 1, 21. Col. 1, 19, welcher hier nicht als von Ewigkeit gesagt, sondern als in der Zeit erscheinendes freies göttliches Belieben gedacht ist. Denn die göttliche *εὐδοκία* vollzog sich in der *ἀποκάλυψις* B. 16. Das Subjekt *ὁ θεός*, welches Sachmann eingeklammert, Tischendorf getilgt hat, ist wohl nur durch Ablepse der Abschreiber wegen des doppelten *ὁ* übersprungen. *ὁ ἀφορίζας με ἐκ κοιλίας μητρός*] der mich ausgederbt hat, d. i. zu besonderlicher Bestimmung ausserwählet hat, daher sich Paulus Röm. 1, 1 *ἀφορισμένον* nennt, vgl. Apg. 13, 2. An jenen Stellen geschah diese spezifische Aussonderung nicht bloß zum Zwecke der Befehung, sondern zum Zwecke der Einsetzung ins Apostelamt. Da dies hier nicht hinzugesetzt ist, so denken einige nur an die Aussonderung zur Befehung. Indes das *ἵνα εὐαγγελίζωμαι* B. 16 und schon B. 11 ff. weist auf die Aussonderung und Berufung zum Apostolate hin, welche allerdings ja mit seiner Befehung zusammenfiel. So wird auch *ἡ ἀφορίζειν* von der Bestellung der Priester und Leviten gebraucht. *ἐκ κοιλίας μητρός μου* kann heißen gleich von meiner Geburt an, vgl. Apg. 3, 2. 14, 8. Es kann aber auch heißen: noch ehe ich geboren war, schon von da an, wo ich noch im Mutterleibe mich befand, vgl. Luk. 1, 15. Letztere Bedeutung ist hier wohl vorzuziehen, weil sich dadurch noch schärfer das Unabhängige, nicht zeitlich Veranlaßte der Wahl markirt. Vgl. Jer. 1, 5 *πρὸ τοῦ με πλάσαι σε ἐν κοιλίᾳ κτλ.* Auch *ὀνιζω* oder *ὀνιζω* steht inclusive: vom Leibe der Mutter an = im Leibe der Mutter. Dies Ausgesondertsein von Mutterleibe an ist zwar nicht identisch, ruht aber und weist zurück auf die ewige Auswahl und Bestimmung. Dieser göttliche *ἀφορισμός* vollzog sich nun auch wirklich durch die nachfolgende *κλησις*. Daher *καὶ καλέσας διὰ τῆς χάριτος αὐτοῦ* oder besser *αὐτοῦ*, da das Pronomen vom Standpunkte des Schreibenden aus gesetzt ist. Die *κλησις* wird wieder nicht die allgemeine *κλησις* zum Glauben an das Evangelium, sondern die besondere Berufung zum Apostelamte sein, welche Paulus öfter als besonderen Akt der göttlichen Gnade darstellt, vgl. Röm. 1, 4; 12, 3;

15, 15. 1 Cor. 15, 10. Das *εὐδόκησε*, das *ἐκ κοιλ.* κτλ. und das *διὰ τῆς χάριτος αὐτοῦ* hebt nachdrücklichst die unverdiente freie Gnade Gottes als Grund seines Apostolates hervor.

B. 16. *ἀποκαλύπτειν* von *εὐδόκησεν* abhängig. *τὸν υἱὸν αὐτοῦ*, oder vielmehr wieder *αὐτοῦ*. Paulus bezeichnet hier Christum als Sohn Gottes, vgl. 2, 20, um die Apokalypse in desto schärferen Gegensatz zu stellen zu seiner früheren pharisäischen Verblendung, welche eben eine Verblendung gegen den Sohn Gottes war. *ἐν ἐμοί*] kann nicht für den bloßen Dativ stehen; so Calvin und Mehrere. Auch die Vergleichung von *ἐν* oder *ἐν* hilft nichts, da *ἐν* und *ἐν* nicht = *ἐν*, und auch die LXX diese Formel nicht durch *ἀποκαλύπτειν ἐν τινι* wiedergeben. Andere erklären *ἐν ἐμοί* per me, durch mich. Ut per me, velut organum, notum redderet filium suum. (Grasm.) Dies wäre sprachlich möglich, doch mit dem Folgenden *ἵνα εὐαγγελίζωμαι κτλ.* allzu tautologisch. Es bleibt nur übrig zu erklären: an mir oder in mir. Zur ersteren Bedeutung vgl. 1 Cor. 9, 15: *ἵνα οὕτω γένηται ἐν ἐμοί*. 1 Joh. 4, 9: *ἐφανερώθη ἡ ἀγάπη τοῦ θεοῦ ἐν ἡμῖν*. Es wäre dies dann mit Rückert so zu deuten, daß Paulo die Offenbarung thatsächlich, durch eigene Erfahrung, also an ihm selbst, zu Theil geworden. Am einfachsten wird man aber wohl mit den meisten Auslegern *ἐν ἐμοί* in mir, in meinem Geiste, erklären. So schon Chrys.: *τῆς ἀποκαλύψεως καταλαμπούσης αὐτοῦ τὴν ψυχὴν*. Es ist dann aber nicht etwa an eine nach der Erscheinung bei Damaskus Apg. 9 dem Apostel zu Theil gewordene Vision oder an eine unmittelbare Geisteserleuchtung zu denken, sondern der ihm bei Damaskus erschienene Sohn Gottes, welcher ihm sein Evangelium überlieferte, enthüllte sich zugleich in ihm, eben durch den in ihm erweckten Glauben an dies Evangelium. Und erst durch dies innere Verständniß des Evangeliums war Paulus auch zur Verkündigung desselben befähigt. Dekm.: *ἐν ἐμοί δὲ εἶπε, δεῖξαι θέλων οὐ λόγῳ μόνον μαθόντα αὐτόν ἀλλὰ καὶ νῶ καὶ καρδίᾳ, οἷον εἰς τὸν ἔσω ἄνθρωπον τῆς γνώσεως ἐνιζησάσης*. „Das: in mir unterscheidet das Erlebnis Sauls von dem gleichzeitigen Erlebnis seiner Begleiter. Ihm wurde das Auge des inwendigen Menschen aufgethan, — während seine Leibesaugen erblindeten —

zu erkennen Jesum Christum den Sohn Gottes.“ Besser. Wie übrigens hier Paulus, bezeichnet auch Johannes als die Summa des Evangeliums, *ὅτι Ἰησοῦς ἐστὶν ὁ Χριστὸς ὁ υἱὸς τοῦ Θεοῦ* Ev. Joh. 20, 31. *ἵνα εὐαγγελίζωμαι αὐτὸν ἐν τοῖς ἔθνεσιν*] daß ich die Freudenbotschaft von ihm verkündige unter den Heidenvölkern. Das Präsens markirt die Fortdauer. Denn fort und fort sollte Paulus ihn verkündigen und verkündigte er ihn auch wirklich unter den Heiden. Die Zwölf predigten nicht wie Paulus unter den Heidenvölkern (*ἐν τοῖς ἔθνεσιν*), sondern nur vorkommenden Falles auch einzelnen Heiden. *εὐθέως*] gehört dem Sinne nach zu *ἀπῆλθον* B. 17, aber Paulus schickt demselben erst zwei negative Sätze voraus, um dadurch desto entschiedener die Meinung, als habe er menschliche Belehrung empfangen, zurückzuweisen. Wenn übrigens Paulus hier sagt, er sei *εὐθέως* nach Arabien gegangen, so schließt das die vorgängige kurze Wirksamkeit in Damascus gar nicht aus, von der Apg. 9, 20 berichtet. Dort heißt es: *καὶ εὐθέως ἐν ταῖς συναγωγαῖς ἐκήρυσσε τὸν Χριστόν, ὅτι οὗτός ἐστιν ὁ υἱὸς τοῦ Θεοῦ*. Diese kurze Wirksamkeit in Damascus hier zu erwähnen, hatte Paulus gar keine Veranlassung, da er hauptsächlich nur zeigen will, daß er von Damascus aus nirgends anders hingegangen als nach Arabien, also nicht etwa gleich, sondern erst drei Jahre später nach Jerusalem. So hat er sein Alibi nachgewiesen, zum Beweise, daß er schon drei Jahre Prediger des Evangeliums war, ehe er nur von den Aposteln Unterricht empfangen haben konnte. *οὐ προσανεθέμην σαρκὶ καὶ αἵματι*] zog ich nicht zu Rathe Fleisch und Blut. *προσανατίθεσθαι τινι*, vgl. 2, 6 an Jemand eine Mittheilung richten, nämlich wie hier der Context ergibt, in der Absicht, um Rath zu bekommen. Also = aliquem consulere, in consilium adhibere. Richtig schon Hieronym.: non contuli cum. *σὰρξ καὶ αἷμα*, vgl. Matth. 16, 17. Ephes. 6, 12 entspricht dem Rabbinischen *בשר ודם*, und dient zur Bezeichnung: schwacher Menschen. Damit ist aber weder der Apostel selbst, noch Andere und der Apostel, noch auch die anderen Apostel, von denen nachher besonders die Rede, sondern es sind die Menschen im Allgemeinen bezeichnet. Ich nahm nicht schwache Menschen zu Berathern, nämlich ob und was ich (unter den Heidenvölkern) predigen sollte. Ich bin also kein *ἀνθρωποδιδάκτορ*. Wenn es also

Apg. 9, 19 heißt: *ἐγένετο δὲ ὁ Σαῦλος μετὰ τῶν ἐν Λαμασκῇ μαθητῶν ἡμέρας τινάς*, so sehen wir aus unserer Stelle, daß er eben so wenig wie vom Ananias, von diesen *μαθηταῖς* im Evangelium unterrichtet worden ist. „Übrigens ist es durch göttliche Fügung geschehen, daß nicht von den zwölf Aposteln einer, sondern der einfache Jünger Ananias dem blinden Paulus die Hände aufgelegt hat zum Sehendwerden.“ Besser.

B. 17. *οὐδὲ ἀνῆλθον εἰς Ἱεροσόλυμα*] Statt der lect. recept. *ἀνῆλθον* haben Sachmann und Tischendorf *ἀπῆλθον* recipirt. Dies scheint genuin zu sein. Die Abschreiber setzten dafür das von der Reise nach Jerusalem gewöhnliche Wort, vgl. B. 18. 2, 1. Also: Auch zog ich nicht hinweg (nämlich von Damascus) nach Jerusalem. *πρὸς τοὺς πρὸ ἐμοῦ ἀποστόλους*] zu denen, die vor mir, eher als ich Apostel waren, die also etwa wegen ihrer früheren Berufung eine höhere Autorität zu besitzen scheinen könnten. Doch die frühere Zeit begründet dem Paulus keinen Vorzug der Würde. Die *ἀπόστολοι* stehen aber hier im klimatischen Verhältnisse zu dem *σὰρξ καὶ αἷμα*. Nicht nur von gewöhnlichen Menschen, sondern auch von den Aposteln hat er sich keine Belehrung geholt. *ἀλλ' ἀπῆλθον εἰς Ἀραβίαν*] sondern ich zog hinweg nach Arabien. Zu dieser affectvollen Wiederholung des Verbums (*ἀπῆλθον*), vgl. Röm. 8, 15. Hebr. 12, 18 ff. Er zog aber nach Arabien, wie das *εὐθέως* im Zusammenhange mit *ἵνα εὐαγγελίζ.* B. 16 und die ganze Tendenz der Darstellung ausweist, um dort das Evangelium zu verkündigen. Diese Reise nach Arabien ist von der Apostelgeschichte nicht berichtet. Sie ist aber ohne Zweifel Apg. 9, 23 *ὡς δὲ ἐπληροῦντο ἡμέραι ἱκαναί*] anzusetzen. Da Paulus hier selbst sagt, daß er wieder nach Damascus zurückgekehrt sei, so läßt eben Lucas diese Zwischenreise nach Arabien unberücksichtigt und stellt den Aufenthalt in Damascus vor und nach derselben als einen zusammenhängenden Aufenthalt dar. Vgl. auch Wieseler, Chronologie des apostolischen Zeitalters S. 141 ff. S. 167 ff. *καὶ πάλιν ἐπέστρεψα εἰς Λαμασκὸν*] und kehrte wieder nach Damascus zurück, womit also Paulus es als seinen Lesern bekannt voraussetzt, daß Damascus der Ort war, wo seine Belehrung stattfand. Auch hieraus geht hervor, daß mit *ἀποκάλυψις Ἰησ. Χρ.* B. 12. 16 nur jene allbekannte Erscheinung des Herrn bei Damascus

gemeint sein kann. *πάλιν* bezieht sich auf den in *ὑπέστρ.* liegenden Begriff des Kommens. Vgl. Apg. 18, 21 *πάλιν ἀνακάμψω*.

B. 18—24. Der Apostel hat am ununterbrochenen Faden der Geschichte nachgewiesen, wie er in der ersten Zeit nach seiner Bekehrung nirgends gewesen sei, wo er hätte Belehrung von den Aposteln empfangen können. Er zeigt nun, wie dies auch später nicht der Fall sein konnte, als er den Apostel Petrus in Jerusalem wirklich besucht, und wie er sich dann von da wieder außerhalb des Umkreises der Apostel nach Cilicien begeben.

B. 18. *ἔπειτα μετὰ ἑτῆ τρία*] hernach, nämlich nach meinem abermaligen Aufenthalte in Damaskus, nach drei Jahren, dies die nähere Zeitangabe enthaltend. Es scheint am nächsten zu liegen, die drei Jahre von der Rückkehr Pauli nach Damaskus an zu zählen. Doch ist dabei schon auffallend, daß er diese drei Jahre ganz mit Stillschweigen übergeht und also sich dem Verdachte aussetzt, als habe er während dieser Zeit mit den Aposteln verkehrt. Daher wird es richtiger sein, die *τρία ἔτη* von der Zeit der Bekehrung Pauli an zu rechnen, so daß *μετὰ τρία ἔτη* dem *εὐθὺς* B. 16 entgegengesetzt ist. Dies wird auch bestätigt durch die Beziehung, in welcher *οὐδὲ ἀπῆλθον εἰς Ἱεροσόλυμα* B. 17 und *μετὰ τρία ἔτη ἀνῆλθον εἰς Ἱεροσόλυμα* zu einander steht. So auch die meisten Ausleger. Wir sehen also: die *ἡμέραι ἰκαναί* des Lukas Apg. 9, 32, in welche der erste und zweite Aufenthalt zu Damaskus und die dazwischen liegende arabische Reise fallen, umfassen drei Jahre. Wie lange der arabische Aufenthalt gedauert, läßt sich nicht mit Sicherheit bestimmen. Er scheint aber den größeren Theil jener drei Jahre eingenommen zu haben, da Paulus seinen ersten Aufenthalt in Damaskus gar nicht, den zweiten nur ganz beiläufig erwähnt. *ἀνῆλθον εἰς Ἱεροσόλυμα*] Dies offenbar Pauli erste Reise nach Jerusalem, von welcher Apg. 9, 26 ff. berichtet. Die scheinbaren Differenzen der Darstellung sind nicht unausgleichbar, wie wir nachher noch sehen werden. *ἰστορεῖν Πέτρον*] den Petrus kennen zu lernen, also nicht um mich von ihm unterrichten zu lassen. *ἰστορεῖν* coram cognoscere, die persönliche Bekanntschaft machen, findet sich im N. T. nur hier, kommt aber auch sonst auf Personen bezogen, namentlich beim Josephus, auf Sachen bezogen bei Profanschriftstellern vor. Daß Paulus grade

den Petrus kennen zu lernen wünschte, zeigt die auch sonst bekannte Superiorität dieses Apostels vor den übrigen. Die von Lachmann und Tischendorf recipirte Lesart *Κηρᾶν* statt *Πέτρον* scheint hier genuin und *Πέτρον* nur Glosse zu sein. *καὶ ἐπέμεινα πρὸς αὐτὸν ἡμέρας δεκαπέντε*] und blieb bei ihm (vgl. zu *ἐπιμείναι πρὸς τινα* 1 Cor. 16, 7) 15 Tage. Wenn Paulus drei Jahre nach seiner Bekehrung und apostolischen Wirksamkeit belehrungshalber nach Jerusalem zu Petrus sich begeben hätte, so würde er dann wohl das Bedürfnis gefühlt haben, einen längeren Unterrichtskursus bei ihm durchzumachen, wozu mehr als 15 Tage erforderlich waren. Hatten doch auch die anderen Apostel drei Jahre hindurch die Belehrungen des Herrn empfangen. *ἰστορεῖν*] nachdrucksvoll vorangestellt. Der Beweis ist allerdings an sich nicht absolut stringent, der Hauptbeweis liegt in der Versicherung des Apostels selbst, daß er nur bekanntschafthaber den Petrus aufgesucht, von der er voraussetzen konnte, daß seine Leser ihr Glauben beimessen würden. Diese Versicherung erhält aber ihre Bestätigung aus dem Umstande, daß er sich nur so lange bei Petrus aufhielt, als eben zum Bekanntwerden, nicht zum Unterrichte nehmen ausreichend war. Keinenfalls konnte er auch während so kurzer Zeit sich in ein Abhängigkeitsverhältniß von Petrus begeben und etwa unter seiner Autorität und Leitung gewirkt haben. Ueberdies erklärt auch die Kürze seines Aufenthalts die Behauptung B. 19 ff., daß er damals so wenige Apostel kennen lernte. Apg. 9, 29 berichtet uns den geschichtlichen Grund, weshalb Paulus das erste Mal so kurze Zeit in Jerusalem verweilte. Es waren die Nachstellungen der Hellenisten.

B. 19. Einen anderen aber von den Aposteln sah ich nicht, außer Jakobus, den Bruder des Herrn. Habe ich also von Petrus keinen Unterricht empfangen, so noch viel weniger von Jakobus. Daß es willkürlich sei nach *εἰ μὴ* bloß *εἶδον* zu ergänzen, wie Grotius, Frijsche, Winer, Bleek, Wieseler wollen, erkennt Meyer an. Es soll dann der Sinn sein: Einen andern von den Aposteln sah ich nicht, nur sah ich noch den Jakobus, den Bruder des Herrn, der also kein Apostel war. Vielmehr fordert der Context die Ergänzung *εἶδον τὸν ἀπόστολον*. Einen andern Apostel sah ich nicht, nur sah ich noch den Apostel Jakobus, den Bruder des Herrn. Rückert und Meyer wollen nun aber den Begriff von *ἀπόστολος* in Beziehung

auf Jakobus erweitern, so daß also der hier genannte Jakobus der Bruder des Herrn noch verschieden sein soll von den eigentlichen Aposteln Jakobus dem Älteren nicht nur, sondern auch von Jakobus dem Jüngern, Alphäi. Diese Annahme, die an sich jedenfalls die ferner liegende Auffassung unserer Stelle ist, ist hier um so willkürlicher, als es hier grade, wo es sich um Pauli apostolische Selbständigkeit und Ebenbürtigkeit mit den übrigen Aposteln dem ganzen Contexte nach handelt, eben auf den strikten Begriff des Apostels ankommt. Wenn überdies Lucas Apg. 9, 27 berichtet, Barnabas habe den Paulus zu den Aposteln geführt, so werden wir doch annehmen müssen, daß Paulus wenigstens zwei der eigentlichen Apostel gesehen habe; da er nun nur Petrus und Jakobus gesehen, so war eben Jakobus, der Bruder des Herrn, Apostel im eigentlichen Sinne des Wortes. Hier bezeichnet ihn Paulus noch als ἀδελφὸς τοῦ κυρίου. 2, 9 nennt er ihn einfach Jakobus, denn damals war der ältere Jakobus schon todt, hier aber soll der Verwechslung mit ihm vorgebeugt werden. Es war demnach dieser Jakobus der Bruder des Herrn kein anderer als der Apostel Jakobus Alphäi der Jüngere und ἀδελφός steht, wie auch sonst öfter im weiteren Sinne. Denn Jakobus Alphäi war, wie auch sonst nachweisbar, Vetter des Herrn, indem seine Mutter Schwester der Mutter Jesu war. So erklären unsere Stelle schon Clemens Al., Hieron. und Chrysost., und auch die meisten neueren Ausleger. Unsere Stelle ist übrigens von entscheidender Wichtigkeit für die Frage nach der Existenz s. g. leiblicher Brüder des Herrn, die seit Herder in neuerer Zeit häufig behauptet worden ist, was wir unsererseits, wie die ntl. Einleitung weiter zu beweisen hat, für eine unbegründete Voraussetzung halten. Wenn übrigens Lukas, wie schon bemerkt, berichtet, Barnabas habe den Paulus zu den Aposteln geführt, Paulus aber versichert, nur die Apostel Petrus und Jakobus gesehen zu haben, so steht dies in keinem Widerspruche, sondern im Verhältnisse der Ergänzung und näheren Bestimmung. Lukas meint das Apostelcollegium, welches durch die grade anwesenden Apostel repräsentirt war. Es waren aber eben nur Petrus und Jakobus anwesend. Denn auf die damalige Abwesenheit der Andern müssen wir deshalb schließen, weil Paulus sonst ohne Zweifel auch sie gesehen hätte.

B. 20. Die Bethuerung unseres Verses wollen Winer und

Matthies nach dem Vorgange Calvins auf Alles von B. 12 an Gesagte beziehen. Dann wäre sie aber an das Ende des ganzen Berichtes gestellt, und nicht hier mitten in den noch nicht vollendeten Bericht hineingeschoben. Aus demselben Grunde ist sie auch nicht mit Eftius auf alles Bisherige von B. 15 an zu beziehen, vielmehr mit Rückert, Usteri, Meyer, de Wette und Wieseler nur auf B. 18 und 19. Er betheuert eidlich, daß er nur um den Petrus kennen zu lernen nach Jerusalem gereist, nur 15 Tage bei ihm gewesen und sonst keinen Apostel außer Jakobus gesehen, weil dies für seinen Zweck, seine apostolische Selbständigkeit zu erweisen, von so entscheidender Wichtigkeit war. Wäre er Apostelschüler gewesen, so hätte er es ja eben damals bei seinem ersten Aufenthalte in Jerusalem werden müssen. B. 20 ist daher auch nicht bei der Bedeutung seines Inhaltes in Parenthese zu schließen, sondern bildet in fortlaufender Rede den Schluß des B. 18, 19 Gesagten. Ideo coëgit eum necessitas fidei ecclesiarum jurare, ne dicerent pseudoapostoli: Quis novit, an verum dicat Paulus? Luther. Unser Vers zeigt auch die Erlaubtheit des Eidschwures bei hinlänglicher sittlicher Veranlassung. αὐτὸς γράφω ἑμὶν] ist mit Nachdruck anafolutisch vorangestellter Relativsatz = quod attinet ad ea quae scripsi. Vgl. einen ähnlichen Anafolutisch Luk. 21, 6. ἰδοὺ ἐνώπιον τοῦ θεοῦ κτλ.] siehe, vor Gott nämlich bethure ich, daß ich nicht lüge. Nach ἐνώπιον τοῦ θεοῦ ist also entweder γράφω zu wiederholen, oder richtiger wohl λέγω, nicht ὁμνῶμι, zu ergänzen. Zu der nicht seltenen Ellipse von λέγω, vgl. z. B. 2 Cor. 9, 6 τοῦτο δὲ sc. λέγω. So auch besonders häufig bei οὐκ ὅτι. ἐνώπιον τοῦ θεοῦ entspricht dem Hebräischen הֵנִּי לְפָנֶיךָ, vor Gott, vor Gottes Angesicht, vor Gottes Augen, so daß ich Gott als Zeugen gegenwärtig habe. Vgl. 1 Tim. 5, 21; 6, 13. 2 Tim. 2, 14; 4, 1. Der unsrigen ähnlich ist die Bethuerung 2 Cor. 11, 31: ὁ θεὸς οἶδεν ὅτι οὐ ψεύδομαι. Vgl. Röm. 1, 9; 9, 1. 2 Cor. 1, 23. ὅτι οὐ ψεύδομαι sc. αὐτά. Wäre Paulus nur Apostelschüler gewesen, so wäre er nicht mehr als die Irrlehrer selbst gewesen.

B. 21. ἐπειτα] hierauf (nämlich nach diesem 15-tägigen Aufenthalte in Jerusalem) entspricht dem ἐπειτα B. 18, kam ich in die Landstriche Syriens und Ciliciens, also wieder von dem Aufenthalts-

orte der Apostel weit hinweg in die Heidenländer. κλίματα de regionibus, bemerkt Winer, quatenus polos versus inclinant. Vgl. Röm. 15, 23. 2 Cor. 11, 10. Da Lukas in der Apostelgeschichte 9, 30 Paulus von den Brüdern zu Jerusalem nach Cäsarea geleitet werden läßt, von wo er nach Tarsus abgefertigt ward: so wollten die meisten neueren Ausleger hier Phönicien als einen Theil von Syrien verstehen. Allerdings umfaßte die römische Provinz Syrien einen weiteren Umkreis von Ländern, auch Judäa und Samarien. Vgl. Matth. 4, 24; Apg. 21, 3. An unserer Stelle aber wird mit Meyer und de Wette nicht an die Provinz, sondern an das Land Syrien zu denken sein. Auch Wieseler will an das Land Syrien, aber mit Einschluß von Phönicien gedacht wissen. Es kam aber dem Paulus hier eben darauf an, seine weite Entfernung von Judäa hervorzuheben, und an Phönicien als einen Theil Syriens konnten seine Leser um so weniger denken, da hier neben τῆς Συρίας gleich das an das eigentliche Syrien angrenzende Cilicien genannt ist. Vgl. Apg. 15, 23. 41. Unter Cäsarea Apg. 9, 30 ist aber nicht Cäsarea Philippi, welches Phönicien benachbart war, sondern Cäsarea, die römische Hauptstadt Judäas, zu verstehen, wohin die Jerusalemschen Brüder als bis auf die erste Station Paulum geleiten. Von da ging er dann, wahrscheinlich zu Lande, nach Syrien und von da nach Cilicien. Ohne Zweifel, wie der ganze Zusammenhang unserer Stelle ausweist, vgl. auch B. 23, ging aber Paulus nach Syrien und Cilicien, um auch dort das Evangelium zu verkündigen.

B. 22. Nicht, wie Chrys. Theophyl. und Grotius meinen, will Paulus hier widerlegen, daß er selbst in Judäa und also dann wohl judaistisch gelehrt habe. Eher ließe sich mit Olshausen nach dem Vorgange von Decumenius sagen, er wolle widerlegen, daß er, so wenig wie von den Aposteln zu Jerusalem, so auch nicht von den Gemeinden in Judäa, den angesehenen Muttergemeinden der gesamten Christenheit, gelernt habe. Am contextgemähesten aber wohl Meyer und Wieseler, Paulus wolle sagen: Judäa aber, wo ich in näherer Verbindung mit den Aposteln hätte stehen müssen, und wo sich wahrscheinlich damals die übrigen zehn Apostel aufhielten, war so gänzlich nicht der Schauplatz meines Wirkens, daß ich vielmehr persönlich unbekannt war den Gemeinden u. s. w. Diese Notizen B. 22—24

wiesen ebenfalls nach, daß Paulus nicht Apostelschüler gewesen sei, wie dies die Tendenz des ganzen Zusammenhanges sei. Ich war aber unbekannt von Angesicht. τῷ προσώπῳ Dativ der Rücksicht = in Bezug auf das Angesicht d. i. auf mein Angesicht, s. v. a. persönlich vgl. 1 Theff. 2, 17. ταῖς ἐκκλησίαις τῆς Ἰουδαίας] den Gemeinden Judäas d. i. des jüdischen Landes im Gegensatz zur Hauptstadt Jerusalem. Denn daß er der Gemeinde zu Jerusalem bekannt war, geht ja schon aus B. 18 vgl. mit Apg. 9, 26—30 hervor. Öfter ist so, wo ein Land genannt wird, die Hauptstadt davon zu trennen. Vgl. Apg. 15, 23. Ἀντιόχεια καὶ Συρία. Es findet also kein Widerspruch zwischen unserer Stelle und dem Bericht der Apostelgeschichte statt, wie Hilgenfeld und Baur behaupten, vgl. dagegen Wieseler z. u. St. — ταῖς ἐν Χριστῷ] sc. οὖσιν, die in Christo sind d. i. durch den Glauben in realer Lebensgemeinschaft mit ihm stehen, ihm innerlich angehören.

B. 23 u. 24. μόνον δὲ ἀκούοντες ἦσαν] nur vernahmen sie, ist durch δὲ dem ἡμῶν ἀγνοούμενος τῷ προσώπῳ gegenüber gestellt. Falsch Luther: sie hatten gehört. Auch ist ἀκούοντες ἦσαν nicht ganz = ἤκουον. Richtig vielmehr Erasmus: rumor apud illos erat. Es wird so das Dauernde des Verhältnisses besonders hervorgehoben. Das Masculinum ist constructio ad sensum und bezieht sich auf die Mitglieder der ἐκκλησίαι B. 22: bloß hörend, nicht auch sein Angesicht sehend, waren sie bei seiner damaligen Reise und so lange bis sie ihn persönlich kennen lernten, was in späterer Zeit allerdings geschah. Vgl. Apg. 11, 29, 30. 15, 3. 26, 20. Röm. 15, 19. ὅτι] wird wohl als das die oratio directa einführende ὅτι recitativum zu nehmen sein, wiewohl dies sonst mit Sicherheit bei Paulus nur in alttestamentl. Citaten nachzuweisen ist, vgl. 3, 8. Wäre es aber hier die die oratio indirecta einführende Conjunction, so hätte man doch statt ἡμᾶς erwartet αὐτούς, denn es ist doch sehr gezwungen, mit Meyer zu sagen, daß Paulus als Christ sich sehr füglich unser einstiger Verfolger nennen konnte. ὁ διώκων ἡμᾶς ποτέ] = unser ehemaliger Verfolger. Das Particium ist durch den Artikel substantivirt. Vgl. 3, 5. Apoc. 15, 2. νῦν εὐαγγελίζεται τὴν πίστιν] verkündigt nun den Glauben. Auch dieses Präsens εὐαγγ. spricht dafür, daß ὅτι recitativ zu fassen ist. ἡ πίστις wird hier von Bezä und

den meisten im Sinne von *doctrina credenda*, die christliche Lehre genommen. Doch ist dieser bei den Kirchenvätern vorkommende Gebrauch des Wortes im N. T. wenigstens nicht mit Sicherheit nachzuweisen. Allerdings aber ist *ἡ πίστις*, was den Übergang zu jener Bedeutung erklärt, hier wie öfter objektiviert. Vgl. 3, 2. *ἦν ποτε ἐπόρθει*] den er ehemals zerstörte. Qui Christi fidelibus fidem extorquere persequendo nitebatur. Estius. *ἐν ἐμοί* heißt nicht propter me, sondern an mir, ut qui in me invenissent celebrationis materiem, wie Winer sagt, sie preisen Gott so, daß ihre Lobpreisung in mir, in meiner Besehung und Wirksamkeit, ursächlich beruhte, wie Meyer notirt. Paulus hebt aber absichtlich diesen auf seine Person bezüglichen Lobpreis der Gemeinden Judäas hervor, um den Contrast zu markiren, in welchem dazu das gehässige Verdächtigen und Verkleinern seiner Person von Seiten der Judaisten in den galatischen Gemeinden stand. Quasi dicat: Ego provoco ad testimonium omnium ecclesiarum etiam in Judaea. Luther. Sie erkennen die Identität des von Paulo gepredigten und ihres eigenen Glaubens an, den er früher zerstörte. Demüthig aber wendet er die Ehre von seiner Person ab und Gott zu. Ita approbarunt eum, sagt Calvin, ut cum admiratione et laude agnoscerent eximiam Dei virtutem. — *Οὐκ εἶπεν*, bemerkt Decumenius, *ἐπῆρουν ἢ ἐδόξαζόν με, ἀλλὰ τὸν θεὸν, φησὶν, ἐδόξαζόν, ὅλον γὰρ τὸ κατ' ἐμὲ, φησὶ, τῆς χάριτος ἦν τοῦ θεοῦ*. Schön sagt auch Theodoret: *μανθάνοντες, ὅτι ὁ λόκος τὰ ποιμένων ἐργάζεται, τῆς εἰς θεὸν ὑμνωδίας τὰ κατ' ἐμὲ πρόφασιν ἐλάβανον*.

Kapitel II.

B. 1—10. Bei einem späteren Aufenthalte in Jerusalem fand Paulus sogar Anerkennung als von Gott verordneter Heidenapostel und förmliche Approbation seiner heidenapostolischen Wirksamkeit von Seiten der Angeesehensten unter den Judenaposteln.

B. 1. *ἔπειτα*] hernach, nämlich nach meinem Aufenthalte in

Syrien und Cilicien. Vgl. 1, 18. 21. *διὰ δεκατεσσάρων ἐτῶν*] interjectis quatuordecim annis. Richtig Chrysostomus: *δεκατεσσάρων παρελθόντων ἐτῶν*. Also = nach durchgemachten 14 Jahren. Vgl. Apg. 24, 17: *δι' ἐτῶν πλειόνων* und Deut. 9, 11. LXX: *διὰ τεσσαράκοντα ἡμερῶν* als Übersetzung des Hebr. *יָרַד יַמְזְגִּימָה יָרַד יָרַד*. Durch *διὰ* wird die von dem terminus a quo bis zu dem betreffenden Ereignisse zwischenliegende Zeit mit dem Eintritt des letzteren durchgemacht gedacht. Andere erklären *διὰ* innerhalb: während der 14 Jahre, welche ich nun Christ bin. Allerdings nun wird durch *διὰ* cum Genit. zuweilen auch eine längere Zeitperiode in einem bestimmten Momente durchschnitten gedacht. Denn mit Meyer Apg. 5, 19. 16, 9. 17, 10. 23, 31 *διὰ τῆς νυκτός* die ganze Nacht hindurch zu erklären, ist sehr gezwungen. Richtig bemerkt aber dieser Ausleger, daß Paulus an unserer Stelle dann den Artikel setzen mußte, und daß die Zeitangabe überhaupt ganz müßig und zwecklos wäre, da es sich ganz von selbst verstand, daß Paulus von den Reisen rede, die er als Christ nach Jerusalem gemacht habe. Es entsteht nun zunächst die Frage, von wo Paulus die 14 Jahre gerechnet habe, ob nach der gewöhnlichen Annahme von seiner Besehung, oder, wie seit Hieronymus eine Anzahl älterer und neuerer Ausleger behaupten, von seiner ersten Reise nach Jerusalem. Wir glauben nicht, daß, wie Meyer meint, die Worte *ἔπειτα διὰ δεκατεσσάρων ἐτῶν πάλιν* an sich für die letzte Annahme entscheiden. Sie können an sich eben sowohl heißen: Darauf, 14 Jahre nach meiner Besehung, als: 14 Jahre nach meiner ersten Reise nach Jerusalem und der gleich darauf erfolgten Rückkehr nach Syrien und Cilicien zog ich wiederum nach Jerusalem. Für die erstere Auffassung könnte sogar der Parallelismus mit 1, 18 *ἔπειτα μετὰ ἑτὶ τρία* sprechen. Indes genauer betrachtet macht gerade diese Stelle die zweite Auffassung wahrscheinlich. Denn dort war die Besehung als terminus a quo durch die Rückbeziehung von *ἔπειτα* auf *εὐθὺς* 1, 16 und von *ἀνῆλθον εἰς Ἱεροσόλυμα* auf *ἀπῆλθον εἰς Ἱεροσόλυμα* 1, 17 indicirt. An unserer Stelle hingegen fehlt eine solche Indicirung und schon die veränderte Ausdrucksform spricht eher gegen als für die parallele Beziehung des *διὰ δεκατεσσάρων ἐτῶν* und des *μετὰ ἑτὶ τρία*. Dagegen liegt doch die Beziehung und Anknüpfung der Zeitbestimmung unseres Verses an die

zuletzt 1, 18—21 gegebene Zeitbestimmung an sich am nächsten. Wir müssen also jedenfalls die Annahme als die wahrscheinlichste bezeichnen, wonach die 14 Jahre von Pauli erstem Aufenthalte in Jerusalem und seinem sich daran schließenden Aufenthalte in Syrien und Sicilien zu rechnen sind, so daß also die hier berichtete Reise nach Jerusalem 17 Jahre nach der Befehung Pauli fällt. Ist nun diese Argumentation begründet, so folgt, daß, da die Befehung Pauli (aus anerkannten chronologischen Gründen) c. 35 n. Chr. anzusetzen ist, wir uns dann in das Jahr c. 52 n. Chr. mit unserem Kapitel versetzt finden, das ist in die Zeit des ersten Apostelconcils zu Jerusalem, von welchem Apg. 15 berichtet. So urtheilten schon Irenäus, Theodoret, die meisten älteren und viele neuere Ausleger. Diese Annahme wird auch durch den Inhalt unserer Stelle, verglichen mit den Berichten der Apostelgeschichte, bestätigt. Wollten wir nämlich mit mehreren Auslegern seit Eusebius annehmen, die hier berichtete Reise sei mit der Apg. 11, 30 vgl. 12, 25 berichteten identisch, so würden wir uns abgesehen von den chronologischen Bedenken (denn diese Reise fällt anerkannter Maßen 44 p. Chr.; wenn wir aber unsere 14 Jahre auch von der Befehung Pauli an rechneten, so würden wir doch jedenfalls in das Jahr 49 n. Chr. hinabgeführt, weshalb sogar mehrere Ausleger ganz willkürlich an unserer Stelle *τεσσαράων* statt *δεκατεσσαράων* zu lesen vorschlugen) auch sonst in sachliche Schwierigkeiten verwickeln. Zunächst erscheint in unserer Stelle Paulus schon als förmlich und erfolgreich wirksam gewesener Heidenapostel vgl. B. 2. 8. 9 und als solcher hatte er eben das Bedürfnis, den Erfolg seiner heidenapostolischen Wirksamkeit gegen die judaistische Verderbung durch die Anerkennung der Apostel zu Jerusalem sicher zu stellen. Wenn nun auch Paulus gleich Apg. 9 durch den Herrn selbst zum Heidenapostel berufen ward, so ward er doch erst Apg. 13 auf besonderen Befehl des heiligen Geistes von der Gemeinde zu Antiochia in das heidenapostolische Missionsamt förmlich eingesetzt und zur Ausrichtung desselben in die Heidenländer ausgesendet. Es muß also selbst zweifelhaft bleiben, ob bis dahin seine apostolische Predigt sich nicht, wenn nicht ganz ausschließlich, doch jedenfalls ganz vorzugsweise nur an Israel gewendet habe. Dies scheint aus dem ganzen Zusammenhange der Apostelgeschichte hervorzugehen. Denn nachdem Apg. 9 die Berufung Pauli zum Heidenapostel berichtet, folgt Apg. 10 die Erzählung

von der Befehung des Hauptmanns Cornelius zu Cäsarea, des Erstlings unter den Heiden durch den Apostel Petrus. Dann Apg. 11, 20 die Erzählung von der Gründung der ersten heidenchristlichen Gemeinde zu Antiochia durch Männer, welche in der Verfolgung, die sich gegen Stephanus erhoben hatte, flüchtig geworden waren. Darauf nachdem so der Herr seinen Willen deutlich kundgegeben und alles auf die Heidenbefehung in größerem Maßstabe vorbereitet war, Israel nun auch schon lange genug das Evangelium verkündigt war, damit es sich für oder wider entschieden haben konnte, holt erst Barnabas den Paulus, den berufenen Heidenapostel, nach Antiochia ab, wo Paulus erst ein Jahr lang gleichsam die Vorschule seiner späteren weitgreifenden heidenapostolischen Wirksamkeit durchmachte, vgl. Apg. 11, 25. 26. — Apg. 12 enthält die Episode des Märtyrertodes Jakobus des Älteren, der Entfesselung und Befreiung des Petrus und des Todes des Herodes. Dann erst Apg. 13 erfolgt die erwähnte Aussendung und erste Missionsreise Pauli unter die Heiden, welche über Cypern, Pamphilien, Pisidien und Lykaonien sich erstreckte. Es ist also im höchsten Grade wahrscheinlich, daß Paulus schon diese erste Missionsreise, wodurch er recht eigentlich erst als Heidenapostel faktisch legitimirt war, hinter sich hatte, als er in der von unserem Kapitel gezeichneten Stellung und Situation in Jerusalem auftrat. Die hier erwähnte Reise kann also nicht vor Apg. 13 stattgefunden haben und ist also nicht die Apg. 11, 30. 12, 25, sondern die Apg. 15 erwähnte Reise Pauli nach Jerusalem d. i. seine Reise zum ersten Apostelconvent in Jerusalem. Dies wird nun ferner auch durch die Vergleichung des Inhaltes unserer Stelle mit dem Inhalte von B. 15 bestätigt. Man hat mit Recht auf folgende Punkte hingewiesen: 1. daß während Apg. 11. 12 nur Paulus und Barnabas nach Jerusalem reisen, sie Apg. 15 noch *τινας ἄλλους* dorthin mit sich nehmen, zu denen also vornehmlich der hier 2, 1 erwähnte Titus gehörte; 2. daß B. 2 *ἀνεθέμην αὐτοῖς τὸ εὐαγγέλιον. ὃ κηρύσσω ἐν τοῖς ἔθνεσιν* ganz parallel sei mit Apg. 15, 4. 12: *Παραγενόμενοι δὲ εἰς Ἱερουσαλὴμ, ἀπεδέχθησαν ὑπὸ τῆς ἐκκλησίας καὶ τῶν ἀποστόλων καὶ τῶν πρεσβυτέρων ἀνῆγγεῖλάν τε ὅσα ὁ Θεὸς ἐποίησε μετ' αὐτῶν. — εἰσήγησε δὲ πᾶν τὸ πλῆθος, καὶ ἤκουον Βαρνάβαν καὶ Παύλον ἐξηγουμένων ὅσα ἐποίησεν ὁ Θεὸς σημεῖα καὶ τέρατα ἐν τοῖς ἔθνεσιν δι' αὐτῶν*; 3. daß der Apg. 15

berichtete Erfolg der apostolischen Verhandlungen ganz dem *ἀλλ' οὐδὲ Τίτος — ἡναγκάσθη περιτμηθῆναι* Gal. 2, 3 entspreche. Man hat noch andere Vergleichungspunkte aufgeführt, die uns aber von minderer Bedeutung zu sein scheinen. Die Differenzen in der Darstellung unserer Stelle und Apg. 15 erklären und lösen sich leicht aus der verschiedenen Tendenz der Schriftsteller. Es ist eben dabei der objektive historische Pragmatismus der Apostelgeschichte und der specielle und subjektive Gesichtspunkt des Apostels a. u. St. zu berücksichtigen. Lukas hat es überdies nur mit den bestimmten Antiochenischen Vorfällen zu thun, aus denen sich allerdings eine allgemeine Regel abstrahiren ließ, Paulus aber mit seiner heidenapostolischen Wirksamkeit überhaupt, welche allerdings grade durch jene lokalen Vorfälle gefährdet war. Die an unserer Stelle hervorgehobenen besonderen Momente der Verhandlungen zu Jerusalem lassen sich leicht als integrierende Bestandtheile der von Lukas unter anderem Gesichtspunkt behandelten Verhandlungen denken und in dieselben hineinverweben. Darum beruft sich auch Paulus nirgends auf den Brief des Apostelconventes zu Jerusalem an die Gemeinde zu Antiochia, weil derselbe zunächst nur eine bestimmte lokale Beziehung hatte. Einer solchen Berufung bedurfte er bei der Selbständigkeit und Ebenbürtigkeit seiner apostolischen Stellung zu der der Apostel zu Jerusalem überhaupt nicht. Wo er aber wie hier um der Schwachheit der Gemeinden willen auf die Übereinstimmung der 12 mit seiner Lehrweise provocirt, da thut er es eben passender wie hier in directer Form, als in indirecter, denn die ausdrückliche Zustimmung des Petrus, Johannes und Jakobus war eben eine directe, der Brief des Apostelconventes nur eine indirecte Bestätigung seiner heidenapostolischen Wirksamkeit. Wollen wir nun das Minimum aussagen, was sich als Resultat unserer bisherigen Entwicklung herausstellt, so ist es ohne Zweifel das, daß nach allen Seiten hin die chronologisch, wie sachlich wahrscheinlichste Annahme, der auch nichts Gegründetes sich entgegenstellen läßt, die sei, daß der in unserer Stelle geschilderte Vorgang zu Jerusalem mit dem Apg. 15 identisch sei. Ein so hoher Grad der Wahrscheinlichkeit ist in der That zugleich das Maximum, was sich bei Untersuchung historischer Fragen erreichen läßt, und in dieser Sphäre schon an sich der Gewißheit gleich gelten muß. Diese größtmögliche Wahrscheinlichkeit läßt sich unseres Bedünkens im vorliegenden Falle aber allerdings auch zur eigentlichen Gewißheit erheben.

Wäre nämlich die hier berichtete Reise Pauli nach Jerusalem mit der Apg. 11. 12 identisch, so wäre das ganze Apostelconcil Apg. 15 undenkbar. Denn wenn einmal die Frage über die Verbindlichkeit der Beschneidung und des Nomos für die Heidenchristen zwischen den Säulenaposteln zu Jerusalem und Paulus so gründlich discutirt und theoretisch wie praktisch an dem Beispiele Titus zu Gunsten Pauli und seiner Grundsätze und Wirksamkeit entschieden war, wie konnten dann erst später noch über diese längst entschiedenen Fragen so ernste und längere Zeit schwebende Discussionen eröffnet und gepflogen werden? Und zeigt nicht Apg. 15, 6: *συνήχθησαν δὲ οἱ ἀπόστολοι καὶ οἱ πρεσβύτεροι ἰδεῖν περὶ τοῦ λόγου τούτου* (nämlich ob die Heiden zur Beschneidung und zum Halten des mosaischen Gesetzes zu verpflichten seien) und B. 7: *πολλῆς δὲ συζητήσεως γενομένης*, daß damals zum ersten Male diese Frage den Aposteln zur Berathung und Entscheidung vorlag? Aus eben diesem Grunde nun kann die in unserem Kapitel erwähnte Reise eben so wenig wie die Apg. 11. 12 auch nicht die Apg. 18, 22 berichtete Reise nach Jerusalem sein, wie einige Ausleger meinen. Denn nach dem Apostelconvente Apg. 15 konnten unmöglich später noch Apg. 18 zu Jerusalem Verhandlungen gepflogen werden, wie die in unserem Kapitel vorliegenden. Also die hier berichtete Reise Pauli nach Jerusalem ist nicht die zweite der Apostelgeschichte 11. 12, auch nicht die vierte Apg. 18, B. 21. 22 (wie schon Chrysostomus und Luther annahmen, sofern sie unsere Reise nach Apg. 15 setzten und in neuerer Zeit besonders Wieseler, Chronologie des apostol. Zeitalters S. 176 ff. und Commentar zum Galaterbriefe im chronologischen Excursus zu erweisen gesucht hat. Vgl. gegen ihn auch von Hofmann, Die heil. Schrift N. T. Th. I S. 80 ff.), sondern die dritte der Apostelgeschichte, welche R. 15 daselbst verzeichnet ist. Ist nun aber die Reise unseres Kapitels mit der dritten, nicht mit der zweiten Reise der Apg. identisch, so folgt, daß Paulus in dem hier vorliegenden Berichte seine zweite Reise nach Jerusalem mit Stillschweigen übergangen habe. Dies, meinen nun mehrere Ausleger, sei undenkbar, weil sich dadurch der Apostel dem Verdachte der absichtlichen Übergehung dieser Reise ausgesetzt hätte, und seinen Gegnern, welchen er nachweisen wollte, daß er nicht Apostelschüler sei, selbst die Waffen in die Hand gegeben hätte. Es könne deshalb zwischen der Reise unseres und des vorigen Kapitels nicht noch

eine Reise dazwischen liegen, sondern die hier berichtete Reise sei die zweite, nicht, wie die Apg. erzählt, die dritte Jerusalemsche Reise des Apostels. Sie schließen deshalb theils, wie z. B. Schleiermacher in der Einl. ins N. T. S. 569 f., gradezu auf einen Irrthum des Lukas, der durch differente Quellen verführt die Eine Reise Apg. 15 in zwei verschiedene Reisen Apg. 11 u. 15 zerlegt habe, theils wie z. B. Meyer mindestens auf eine sehr ungenaue Darstellung des Lukas. Paulus sei wohl auf jener zweiten Reise der Apg. gar nicht mit nach Jerusalem hineingezogen, sondern sei unterwegs zurückgeblieben, wo Barnabas, der indeß allein nach Jerusalem gegangen, auf dem Rückwege wieder mit ihm zusammengetroffen sei. Diese ganze Argumentation beruht also auf der Voraussetzung, daß Paulus im vorliegenden Zusammenhange seine zweite Reise nach Jerusalem nicht übergangen haben könne, welche Voraussetzung wir unsrerseits gänzlich in Abrede stellen müssen. Den Beweis, daß er nicht Apostelschüler sei, hatte Paulus nämlich mit dem Ende des ersten Kapitels schon vollständig geführt. Wäre er dies gewesen, so hätte er es offenbar ja auch beim ersten Aufenthalte in Jerusalem geworden sein müssen. In unserem Kapitel will er demnach nicht etwa diesen Beweis noch weiter fortsetzen, sondern indem er ihn als hinlänglich geführt voraussetzt, geht er nun zu einem zweiten Punkte über, nämlich daß auch die Judenapostel selbst ihn als gottberufenen, selbständigen Heidenapostel anerkannt und das antijudaistische Evangelium, welches er unter den Heiden verkündige, feierlich und ausdrücklich gebilligt haben. Zwar hält er sich, wie nicht der Belehrung, so auch nicht solcher Anerkennung und Billigung für seine Person bedürftig, das Referat derselben ist aber Condescendenz zu der Schwachheit der Galatergemeinden, welchen die Irrlehrer einreden wollten, es finde ein wesentlicher Dissensus zwischen der Lehrweise Pauli und der Apostel zu Jerusalem statt. Wenn nun auch Paulus immerhin zwischen der Reise nach Jerusalem K. 1 und der hier erwähnten noch einmal in Jerusalem war, so hatte er gar nicht nöthig, dies ausdrücklich zu berichten, denn es verstand sich schon nach K. 1 ganz von selbst, daß eine solche Reise nicht geschehen sein konnte, und wenn sie überhaupt stattfand, nicht geschehen sei, um sich dort von den Aposteln im Evangelium unterrichten zu lassen. In der That geht aus Apg. 11. 12 hervor, daß diese Reise einen verhältnißmäßig sehr untergeordneten Zweck hatte,

nämlich die Überbringung einer Kollekte zur Unterstützung der Gemeinde zu Jerusalem, weshalb wohl auch Pauli und Barnabä Aufenthalt daselbst nur von sehr kurzer Dauer war. Paulus sagt übrigens in unserem Kapitel B. 1 auch nur *πάλιν*, nicht etwa *τὸ δεύτερον ἀνέβην εἰς Ἱεροσόλυμα*, welche letztere Ausdrucksweise allerdings eine dazwischen liegende mit Stillschweigen übergangene Reise unbedingt ausschließen würde. Das vorausgestellte *δεκατεσσάρων* dürfte aber hier Nachdruck haben, 1, 18 ist das Zahlwort nachgestellt *μετὰ ἑτη τρία*. Paulus legt Gewicht darauf, daß ein so langer Zeitraum verflossen war, in welchem er als selbständiger Heidenapostel gewirkt hat, ohne sich um die Approbation seiner Wirksamkeit von Seiten der Judenapostel zu kümmern. Den Titus nahm wohl Paulus mit sich als lebendiges Document der Gnade Gottes unter den Heiden.

B. 2. Das δὲ führt den Bericht weiter, indem auch hier wieder dasselbe Verbum nachdrücklich wiederholt ist, vgl. 1, 17. *κατὰ ἀποκάλυψιν* vermöge einer Offenbarung d. i. zufolge einer mir gewordenen, in Gemäßheit erhaltener Offenbarung. Die Erklärung von Hermann: *explicationis causa*, i. e. ut patet inter ipsos, quae vera esset Jesu doctrina, widerspricht schon dem durchgehenden newtestamentl. Sinne des Wortes *ἀποκάλυψις*, welches immer eine übernatürliche göttliche Offenbarung bedeutet. Der Apostel will offenbar sagen, nicht *ἀφ' ἑαυτοῦ*, sondern *κατὰ ἀποκάλυψιν Θεοῦ* sei er hinaufgezogen nach Jerusalem. Er selber würde vielleicht als *δι' ἀποκαλύψεως Ἰησ. Χρ.* berufener Apostel 1, 12 Bedenken getragen haben, sein Evangelium den Judenaposteln vorzulegen, wenn nicht die göttliche *ἀποκάλυψις* ihn ausdrücklich dazu veranlaßt hätte. Lukas berichtet Apg. 15, Paulus sei im Auftrage der Gemeinde zu Antiochia gereist. Beide Momente, die göttliche *ἀποκάλυψις* und der menschliche Auftrag schließen sich so wenig aus, wie die *ἀποκάλυψις*, welche dem Petrus zu Theil ward und die Aufforderung des Cornelius zu ihm zu kommen. Wahrscheinlich ging auch in unserem Falle die *ἀποκάλυψις* dem Gemeindeauftrage voraus, um den Apostel zur Übernahme des letzteren desto williger zu machen. In welcher Form übrigens die *ἀποκάλυψις* dem Paulus zu Theil ward, muß dahin gestellt bleiben, ob mittelst einer Entzückung oder einer nächtlichen Erscheinung, oder einer Geistesansprache oder sonstwie. *καὶ ἀνεθέμην αὐτοῖς* und legte ihnen vor. *ἀνατί-*

θεσθαι vorlegen, vortragen, proponere, exponere, conferre cum aliquo. Vgl. Apg. 25, 14. αὐτοί sind die Christen zu Jerusalem überhaupt, wie öfter αὐτοί von den Bewohnern einer vorher genannten Stadt oder Landschaft steht. Es ist also nicht auf die Apostel oder auf die Presbyter, sondern auf die ganze Gemeinde zu beziehen. Dazu stimmt auch Apg. 15, 4, wiewohl ja allerdings die Presbyter und namentlich die Apostel die eigentliche Untersuchung zu führen und die Entscheidung zu geben hatten, vgl. Apg. 15, 6 ff. Doch beschließen und schreiben, wie Apg. 15, 22. 23 zeigt, die Apostel und Presbyter in Gemeinschaft mit der ganzen ἐκκλησία, mit den ἀδελφοίς. τὸ εὐαγγέλιον ὃ κηρύσσω ἐν τοῖς ἔθνεσι das Evangelium, das ich verkündige unter den Heiden, also nicht das Evangelium überhaupt, sondern sein specifisch paulinisches Evangelium, das Evangelium von der Rechtfertigung allein aus dem Glauben legte er ihnen vor. Treffend schon Chrysostomus: τὸ χωρὶς περιτομῆς. Das Präsens bezeichnet wieder die Fortdauer der Handlung. κατ' ἰδίαν δὲ τοῖς δοκοῦσι sc. ἀνεθέμην τὸ εὐαγγέλιον ὃ κηρύσσω ἐν τοῖς ἔθνεσιν. Insonderheit aber den Angesehenen. κατ' ἰδίαν privatim, seorsim, also in einer besonderen Privatconferenz, vgl. zu κατ' ἰδίαν Matth. 17, 19. Mark. 4, 34. 9, 28. Von dieser Separatconferenz berichtet die Apostelgeschichte nichts, weil sie es eben nur mit den Antiochenischen Vorgängen zu thun hat. Dieselbe fiel aber wohl der Natur der Sache nach, worauf auch die Darstellung Pauli hinführt, denn erst αὐτοῖς, nachher τοῖς δοκοῦσι, nach der allgemeinen Conferenz. Wäre sie derselben vorausgegangen, so würden die Verhandlungen derselben leicht zu bloßen Scheinverhandlungen herabsinken. οἱ δοκοῦντες, die aestumati, die Angesehenen, die Geltenden. So auch bei den Klassikern = οἱ δόκιμοι. Ebenso das Hebr. צדק. Theodoret: ἐνσημοι. Porphyr. setzt τοῖς δοκοῦσι entgegen τὰ πλήθη. B. 6 vollständiger οἱ δοκοῦντες εἶναι τι, bei Josephus auch οἱ δοκοῦντες ἐξέχειν. Dies sind hier, wie B. 9 zeigt, die drei Apostel Jakobus, Petrus und Johannes. Die übrigen Apostel scheinen nicht in Jerusalem anwesend gewesen zu sein, sonst würde sie Paulus wohl nicht von dieser Conferenz ausgeschlossen haben. In der Apg. treten sogar nur Petrus und Jakobus auf dem öffentlichen Concile auf. οἱ δοκοῦντες steht hier aber ohne ironische oder verächtliche Nebenbedeutung. Der Stoff seiner Mittheilungen war in der öffent-

lichen und Privatconferenz derselbe. Aber auf letzterer ließ er sich wohl mehr auf die theologischen Gründe und Beweisführungen ein und veranstaltete sie wohl auch deshalb noch besonders, weil auf ersterer, wie die Apg. zeigt, es sich eigentlich speciell um den Antiochenischen Fall handelte, es ihm aber auf eine Rechtfertigung und gründliche Discussion seiner gesammten Verkündigungsweise, sowie auf eine ausdrückliche Bestätigung derselben von Seiten der Säulenapostel ankam, wofür sich natürlich die öffentliche Gemeindezusammenkunft weniger eignete. μήπως εἰς κενὸν τρέχω ἢ ἔδραμον Theodoret nach dem Vorgange von Chrysostomus: οὐ περὶ ἐαυτοῦ τέθεικεν ἀλλὰ περὶ τῶν ἄλλων· τούτεστιν ἵνα μάθωσιν ἅπαντες τὴν τοῦ κηρύγματος συμφωνίαν καὶ ὅτι τοῖς ἄλλοις ἀρέσκει τὰ ὑπ' ἐμοῦ κηρυττόμενα. Es wäre dann also τρέχω und ἔδραμον ex aliorum judicio gesagt, und zu erklären: um nicht etwa als vergeblich Laufender oder gelaufen Seiender zu erscheinen. So auch Erasmus, Calvin, Beza und mehrere neuere Ausleger. Durch die Vorlegung seines Evangeliums suchte also Paulus bei Anderen das Urtheil zu beschaffen, daß er nicht vergeblich arbeite oder gearbeitet habe. (Einige nehmen das μήπως κτλ. als Frage.) Indeß nothwendig erscheint diese Auffassung doch nicht. Man sagt zwar, war Paulus bis dahin schon wirklich vergeblich gelaufen, so konnte das durch Vorlegung seines Evangeliums nicht rückgängig gemacht werden. Indeß erlangte Paulus die Zustimmung zu seiner bisherigen Wirksamkeit in Jerusalem nicht, so wurde diese dadurch eo ipso zu einer vergeblichen, indem dann die heidenchristlichen Gemeinden desto leichter ihr Ohr den Zusäuerungen der jüdischen Irrlehrer öffnen mußten, daß Pauli Evangelium ein falsches, weil im Widerspruch mit dem der Judenapostel stehendes Evangelium sei. Ließen sich so die Heidenchristen zur Annahme der περιτομή und des νόμος bereden, so waren sie damit vom Evangelium Pauli, welches die Rechtfertigung allein aus dem Glauben verkündete, abgefallen und Pauli Arbeit war vergeblich gewesen. Verkehrt aber ist allerdings die Auffassung, Paulus habe sich selbst belehren wollen, ob er nicht etwa vergeblich laufe oder gelaufen sei. Er für sich bedurfte ja solcher Vergewisserung nicht. Der Conj. Praes. nach dem Praet. markirt die Fortdauer der damaligen Gegenwart und ἔδραμον, daß Pauli früheres Laufen vergeblich gewesen wäre, wenn er sein Evangelium

nicht vorgelegt und seine Harmonie mit den Aposteln nicht hätte constatiren lassen. Der Wechsel des Modus ist im Griechischen nicht selten, vgl. 1 Theß. 3, 5. *μήπως ἐπείρασεν — καὶ γένηται. — εἰς κενόν*] in cassum. Vgl. 2 Cor. 6, 1. Phil. 2, 16. 1 Theß. 3, 5. *τρέχειν*] ein dem Paulus besonders beliebtes Bild, vom Rennen in der Laufbahn entlehnt, zur Bezeichnung der eifrigen Thätigkeit, hier der amtlichen, wie Phil. 2, 16. 2 Tim. 4, 7, sonst der christlichen im Allgemeinen, wie 1 Cor. 9, 24 f. Gal. 5, 7. Hebr. 12, 1. Vgl. Röm. 9, 16.

B. 3—5 geht auf die allgemeine Zusammenkunft (mit den *αὐτοῖς* B. 2) zurück, B. 6—10 berichtet über den Erfolg der Separatconferenz (mit den *δοκοῦσι* B. 2).

B. 3. *Ἄλλ’*] aber führt den Gegensatz mit der etwa erwarteten Mißbilligung seines Evangeliums, des *εὐαγγέλιον χωρὶς περιτομῆς* ein. *οὐδὲ*] nicht einmal, steigend vgl. Luk. 23, 15. Nicht nur nicht ward überhaupt nicht die *περιτομή* den Heidenchristen aufgelastet, sondern nicht einmal Titus, wiewohl er doch apostolischer Begleiter und Gehilfe war, daher *ὁ σὺν ἐμοί*, ward zur Beschneidung gezwungen. Und grade für einen Apostelgehilfen konnte man dieselbe doch leicht für nothwendig erachten, wenn man sie etwa auch den Heidenchristen im Allgemeinen nachließ. *Ἑλλήν ὢν*] nicht ob schon ein Grieche, denn natürlich konnte die *περιτομή* nur von einem solchen, nicht von einem Juden verlangt werden, sondern: der ein Grieche war, mußte als seinen Lesern vielleicht nicht bekannt, hinzugefügt werden, um zu erklären, warum grade zu erwarten war, daß an Titus diese Forderung gerichtet werden würde. *ἡναγκάσθη*] ward gezwungen, d. h. auch von ihm forderten die Apostel die Beschneidung nicht, was eben Paulus als Beleg seiner Übereinstimmung mit den Aposteln anführt. So schon die griechischen Exegeten und die meisten älteren und neueren Ausleger. Dagegen Piscator, Bengel, Paulus, Fricksche und Meyer: er ließ sich nicht zwingen, obgleich die Apostel anfangs die Beschneidung gefordert hätten. Doch folgt dies, wie wir sehen werden, nicht nothwendig aus B. 4 u. 5, wo bloß angedeutet ist, daß falsche Brüder diese Forderung stellten und stimmt nicht mit Apg. 15, wo grade Petrus und Jakobus sich für die Freiheit der Heidenchristen vom Gesetz aussprechen. Die specielle Frage wegen der Beschneidung des Titus mochte Apg. 15, 6

aufgeworfen worden sein, vgl. die Worte *πολλῆς συζητήσεως γενομένης*.

B. 4. *διὰ δὲ τοὺς παρεισάκτους ψευδαδέλφους*] Mehrere Ausleger wollen diese Worte nur durch ein Komma oder Colon vom Vorhergehenden trennen und sie als Erläuterung von B. 3 fassen. Wegen der eingedrungenen falschen Brüder aber sc. *οὐκ ἡναγκάσθη περιτμηθῆναι*. Doch scheint uns dies eine sehr lästig nachschleppende Construktionsweise zu sein. Viel einfacher scheint uns die Annahme eines Anakoluthes zu sein, indem der Apostel durch den längeren Zwischensatz *οἵτινες κτλ.* von der begonnenen Konstruktion abgelenkt, B. 5 in den Worten *οἷς οὐδὲ κτλ.* mit veränderter Construktionsweise fortfährt. Der Apostel hatte anfänglich den Satz im Sinne: Wegen der falschen Brüder aber haben wir nicht nachgegeben, fährt dann aber fort: welchen wir nicht nachgegeben haben. Die Beschneidung an sich hielt Paulus auf seinem hohen Standpunkte wahrhaft evangelischer Freiheit für etwas Indifferentes. Darum beschneitt er selbst Apg. 16, 3 den Timotheus, einer jüdischen Mutter Sohn um der schwachen Brüder oder um der Juden willen. Nur die Forderung der Beschneidung für die Heiden, welche die Judaisten stellten, lehnte er entschieden ab. Denn diese konnte keinen andern Sinn haben, als die Behauptung der Nothwendigkeit der *περιτομή* und des *νόμος* neben dem Glauben an Christum zur Rechtfertigung und Seligkeit. Paulus durchschaute nun die List der *ψευδάδελφοι*, welche wenigstens die Beschneidung des Titus als eines Apostelgehilfen forderten, da sie nicht mehr erreichen konnten. Hätte er auch nur in diesem Punkte nachgegeben, was unter anderen Umständen möglicher Weise unverfänglich sein konnte, so würden sie ohne Zweifel dieses Faktum in ihrem Sinne ausgebeutet und das Exempel des Titus generalisirt haben. Et quidem potuisset permittere Paulus, ut circumcideretur Titus, sagt Luther, tamen, quia videbat se cogi ad hoc, nolebat. *παρεισάκτους* furtim introductos, eingeschlichen, nämlich in den christlichen Bruderverein überhaupt, nicht in die damalige Versammlung zu Jerusalem, noch auch in die Antiochenische Gemeinde, von der ja hier gar nicht die Rede ist. Die Lexicographen erklären *παρεισάγειν* einschwärzen. *ψευδαδέλφους*] vgl. 2 Cor. 11, 26. Es sind dies die antipaulinischen Judaisten,

welche nach Apg. 15, 1 von Jerusalem nach Antiochia gekommen waren und nach Apg. 15, 5 aus der Sekte der Pharisäer stammten und auf dem Apostelconcile zu Jerusalem ihre das Herz des Evangeliums tödtlich verwundenden nomistischen Forderungen geltend machten. Indem sie das mosaische Gesetz für nothwendig zum Heile hielten, waren sie eben nicht Gläubige im Geiste und in der Wahrheit, nicht ächte, sondern falsche Brüder. Durch den Artikel werden die *παρεισάκτοι ψευδοῦ* als die seinen Lesern bekannten bezeichnet. *οἵτινες* quippe qui, als welche, giebt den Grund an, warum er diese Leute soeben *παρεισάκτους* und *ψευδαδελφους* genannt habe. *παρεισῆλθον* sich eingeschlichen hatten, nämlich in die christliche Gemeinschaft. *κατασκοπῆσαι* um zu spioniren, auszuspähen, feindlich zu beobachten, zu belauern. *τὴν ἐλευθερίαν ἡμῶν* unsere Freiheit nämlich vom Gesetze vgl. 5, 1. *ἣν ἔχομεν ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ* die wir in Christo Jesu haben. *ἐν Χρ. Ἰησ.* könnte zwar an sich heißen per Christum Jesum, ist aber solenne Formel für das Sein in Christo durch den Glauben. Das Gegentheil ist also extra Christum, wo keine Freiheit, sondern Knechtschaft des Gesetzes stattfindet. Gut erklärt Meyer: als in Christo (unserem Lebenselemente mittelst des Glaubens) Befindliche, als Christen. *ἵνα ἡμᾶς καταδουλώσωσιν* giebt den Zweck ihres *κατασκοπῆσαι* an. Damit sie uns unter das Joch der Knechtschaft brächten, nämlich der Knechtschaft des Gesetzes. *ἡμᾶς* sind nicht bloß Paulus, Barnabas und Titus, wie Winer und de Wette meinen, sondern wie vorher das Subjekt in *ἡμῶν* und *ἔχομεν* alle evangelischen Christen überhaupt. Sie erweisen sich eben durch dieses Verfahren gegen die evangelische Christenheit als in die evangelische Christenheit eingeschlichene falsche Brüder. Erst B. 5 tritt mit *εἴξαμεν* Paulus und Barnabas oder auch Paulus, Barnabas und Titus als Subjekt ein. Die am besten beglaubigte Lesart ist die von Lachmann und Tischendorf recipirte *καταδουλώσουσιν*. So auch Cod. Sinait. Bei den Classikern findet sich öfter *ὁφρα*, *ὅπως* und *μή*, bei den Hellenisten und Kirchenvätern auch *ἵνα* mit dem Indic. fut. construiert. Diese seltenere Construktionsweise veranlaßte die Veränderung in den Coniunctiv *καταδουλώσωσι*, welche Lesart einige Codices darbieten und dann die Verwandlung in das Medium *καταδουλώσονται* oder auch *καταδουλώσονται*, wodurch das Streben der falschen Brüder als selbst-

süchtig markirt werden sollte. Der Indicativ Futuri bezeichnet aber, daß sie den Erfolg ihres Strebens als gewiß und fortdauernd erwarteten. Durch *κατα* wird das Simplex verstärkt = ganz zu Knechten machen, verknechten. Vgl. 2 Cor. 11, 20: *καταδουλοῖ* — *κατεσθίει*. Paulus charakterisirt also in unserem Verse diese Judaisten als Spione, die sich gleichsam in eine freie Stadt eingeschlichen, sich als Mitglieder und Bürger dieser Stadt angestellt, um die Rechte und Freiheiten derselben zu verkundschaften, die sie dann den tyrannischen Gewalthabern denunciren, um den Bürgern das Joch der Knechtschaft aufzuhalsen. Diese Darstellungsform ist Ausfluß seines heiligen apostolischen Zorneseifers wider das Unterfangen dieser Menschen, welche die durch das Evangelium zur Freiheit in Christo berufene Gemeinde der Knechtschaft des mosaischen Gesetzes unterwerfen wollten.

B. 5. *οἷς οὐδὲ πρὸς ὥραν εἴξαμεν* quibus ne ad brevisimum quidem tempus cessimus, denen wir auch nicht für einen Augenblick nachgeben. So steht *πρὸς ὥραν* öfter zur Bezeichnung einer ganz kurzen Zeitdauer. Vgl. 2 Cor. 7, 8. Phil. 15 *πρὸς καιρὸν ὥρας*. Joh. 5, 35. 1 Theff. 2, 17. Cicero sagt in diesem Sinne ne unius quidem horae spatio. *τῇ ὑποταγῇ* ist ablativisch zu fassen: durch den betreffenden (daher der Art.) Gehorsam, durch den von ihnen in Anspruch genommenen Gehorsam d. i. dadurch, daß wir ihnen den verlangten Gehorsam leisteten; ita ut iis obtemperavimus, was aber geschehen wäre, wenn sie den Titus beschnitten hätten, wodurch sie überhaupt die Nothwendigkeit der Beschneidung für die Heiden anerkannt hätten. *ἵνα ἡ ἀλήθεια κτλ.* Zweck ihres Nichtnachgebens. Damit die Wahrheit des Evangeliums festbleibe bei Euch. Die Wahrheit des Evangeliums ist eben die wahre, unverfälschte Auffassung desselben, welche in der Lehre von der Freiheit vom Gesetze, von der Rechtfertigung allein durch den Glauben bestand. Vgl. *ἡ ἀλήθεια τοῦ εὐαγγελίου* B. 14. Was von allen Gemeinden gilt, bezieht der Apostel hier, wie öfter vgl. 2 Cor. 1, 6. 4, 12. 14 individualisirend speciell auf die Gemeinde, an die er grade schreibt. Die Galater sollten fühlen, welches große Gut er grade ihnen im Kampfe gegen die Judaisten bewahrt, und wie leichtsinnig sie dasselbe zu vergeuden im Begriff standen. *πρὸς ὑμᾶς* bei euch, wie *πρὸς αὐτὸν* 1, 18. Die Galatergemeinde war ja eine ganz überwiegend heidenchristliche, daher redet der Apostel

a potiori, denn die Beschneidung der Judenthristen ließ er willig bestehen. *διαμένειν* permanere, semper manere, festbleiben, vgl. Hebr. 1, 11. 2 Petr. 3, 4. Hätte Paulus anders gehandelt, so würde die Wahrheit des Evangeliums, der Grundsatz der Freiheit in Christo vom Gesetze, nicht festgeblieben, sondern erschüttert worden sein, und dadurch auch die Galater verleitet worden sein, nicht fest bei dieser Wahrheit zu bleiben, sondern sie hätten sich vom treuen Halten an demselben zum Abfall durch Vermischung des Evangeliums mit dem Nomos bewegen lassen.

B. 6. Die bisher geschilderten Vorgänge hatten auf der öffentlichen Gemeindeversammlung in Jerusalem stattgefunden. Auch dort schon hatten die Apostel in seinem Kampfe gegen die Judaisten auf Pauli Seite gestanden, vgl. B. 3. Er geht nun aber noch speciell auf das Verhalten der Apostel zu ihm ein. Da jetzt wieder die *δοκοῦντες* eingeführt werden, mit welchen er nach B. 2 *κατ' ἰδίαν* verhandelt, so müssen wir schließen, daß das nunmehr B. 6—10 Berichtete in der Separatconferenz vorfiel. Ihre Stellung zur paulinischen Lehre, welche zunächst unser Vers schildert, war übrigens ihrem Verhalten auf der vorausgegangenen Generalversammlung, von welcher Apg. 15 erzählt, ganz entsprechend. Den Übergang bildet wieder das metabatische *δέ*. Die Structur ist wieder anacoluthisch. Die mit *ἀπὸ τ. δοκοῦντων* angefangene Construction, welche durch *ὅποιοί ποτε* — *λαμβάνει* unterbrochen wird, ließ ein *οὐδὲν παρέλαβον* oder *προσελαβόμεν* oder *ἐδιδάχθην* oder *οὐδὲν μοι προσανέτετόη* erwarten. Gewöhnlich sagt man nun, Paulus habe durch den langen parenthetischen Zwischengedanken von der begonnenen Construction abgelenkt, statt der passiven die aktive Construction folgen lassen, wo dann *γὰρ* zur Wiederknüpfung diene. Nicht ohne Grund aber bemerkt dagegen Meyer, daß dann das nachdrücklich vorausgestellte *ἐμοί* auffalle und daß *γὰρ* nicht Partikel der Wiederaufnahme sei, wie *οὖν* und *δέ*. Man hätte also in der Epanalepsis nicht *ἐμοί γὰρ οἱ δοκοῦντες οὐδὲν προσαν.*, sondern *οἱ οὖν δοκοῦντες οὐδὲν ἐμοί προσαν.* erwartet. Er analysirt deshalb genauer so, daß Paulus von der angefangenen Structur gänzlich abgeführt werde, so daß er nun jenen Gedanken, der ihm bei *ἀπὸ δὲ τῶν δοκοῦντων εἶναι τι* vorgeschwebt hatte, gar nicht mehr mit diesen Worten, welche ganz isolirt stehen bleiben, in Verbindung

bringt, sondern in argumentativer Form (*γὰρ*) an *πρόσωπον θεὸς ἀνθρώπου οὐλαμβάνει* anschließt, durch welchen veränderten Gedanken = *Νεὺς* es auch geschieht, daß nun *ἐμοί* nachdrücklich an die Spitze tritt. *ἀπὸ δὲ τῶν δοκοῦντων εἶναι τι* vervollständigt mit Nachdruck das einfache *οἱ δοκοῦντες* B. 2. Nachher B. 9 heißen sie *στῖλοι*. *δοκεῖν εἶναι τι* kann sowohl heißen: sich für etwas Großes halten, so 6, 3. *εἰ γὰρ τις δοκεῖ εἶναι τι*, als auch: bei Anderen groß gelten. So hier. *ὅποιοί ποτε ἦσαν*] Die hier beginnende parenthetische Bemerkung soll der Meinung vorbeugen, als ob Paulus, der hier schon zum zweiten Male die Bezeichnung *οἱ δοκοῦντες* gebraucht, sich selbst als ihnen untergeordnet erkenne. Quales, quales erant, qualescunque demum erant. Welcherlei irgend sie sein mochten. Was für welche sie auch waren, d. i. in welchem großen Ansehen sie irgend standen, als ich bei ihnen war. *ποτε* ist hier also nicht Zeitpartikel, wie einige Ausleger wollen = *olim*, weiland, auf die Zeit bezogen, wo sie mit Jesu umgingen und zu seinen vertrauten Jüngern gehörten, was nicht einmal von Jakobus Alphäi, sondern von Jakobus Zebedäi gilt. *ποτε* entspricht vielmehr dem lateinischen *cunque*. *οὐδὲν μοι διαφέρει*] *id nihil curo equidem, nihil mea refert*, gehet mich nichts an, ist mir einerlei, verschlägt mir nichts. Wir sehen also, daß Paulus nicht um seinetwillen, sondern um der schwachen Galater willen sich auf das Zeugniß der angesehenen Apostel beruft. Er weist damit die Behauptung seiner Gegner zurück, als sei ihre apostolische Würde höher als die seinige, will ihnen nicht etwa an sich die ihnen gebührende Würde rauben. *πρόσωπον θεὸς ἀνθρώπου οὐλαμβάνει*] *נִשְׁכַּח לִּי הַיְיָ לֹא יִשְׁכַּח הַיְיָ* giebt den Grund des *οὐδὲν μοι διαφέρει* an. Das *Ἀψνδeton* (ohne *γὰρ*) hat besondere Energie. Menschen-Ansehen gilt bei Gott nichts. Das vorausgestellte *πρόσωπον* hat den Hauptnachdruck, die Stellung *θεὸς ἀνθρώπου* bildet einen absichtlichen Contrast. Menschen mögen Menschen begünstigen. Gottes Charakter ist dies völlig unangemessen. *נִשְׁכַּח לִּי הַיְיָ*, *πρόσωπον λαμβάνειν* das Ansehen Jemandes annehmen (nicht abweisen) *personam curare*, wird im A. T. sowohl *sensu bono* = Jemandem gewogen, gnädig sein, vgl. 3. B. Genes. 19, 21, als *sensu malo* = die äußerlichen Vorzüge Jemandes zum entscheidenden Maßstabe für seine Behandlung machen

also von parteiischer, durch Persönlichkeit bestimmter Gunst und Rücksichtnahme vgl. z. B. Lev. 19, 15. Deut. 10, 17: ὁ θεὸς οὐ φαναρίζει πρόσωπον gebraucht. Im N. T. nur in letzterem Sinne. Nam naturaliter, sagt Luther, hoc vitium nobis insitum est, quod personas admiramur, et plus respicimus quam verbum. Doch fügt er hinzu: Quando est quaestio extra religionem, extra Deum, ibi oportet esse προσωποληψίαν, et homo debet respicere personam, ne fiat confusio, neve reverentia et ordo tollatur. ἐμοὶ γὰρ οἱ δοκοῦντες οὐδὲν προσανέθεντο] Richtig Meyer: Beweis des πρόσωπον θεὸς ἀνθρώπου οὐ λαμβάνει aus eigener Erfahrung. Daher ἐμοὶ mit Nachdruck an die Spitze gestellt. Paulus denkt nämlich, daß wenn Gott parteiisch wäre, er ihn nicht auf so gleiche Linie mit den δοκοῦσι gestellt haben würde, daß diese u. s. w. Zu προσανέθεντο bemerkt Chrysostomus: οὐδὲν προσέθηκαν, οὐδὲν διώρθωσαν. So auch die meisten Ausleger. Doch heißt προσανατίθεσθαι τι nicht sicher nachweisbar an sich s. v. a., weitere Verbindlichkeiten auferlegen, sondern wie 1, 16 an Jemanden Mittheilungen richten. Also: denn an mich haben die Angeesehenen keine Mittheilungen gerichtet. Der Context ergiebt aber allerdings, daß als Inhalt dieser Mittheilungen bessernde und berichtende Belehrung zu denken sei.

B. 7. Nicht bessernde Belehrungen haben sie mir mitgetheilt, sondern im Gegentheil — schlossen sie den apostolischen Bund mit mir und Barnabas u. s. w. B. 9. ἀλλὰ τοὐναντίον ἰδόντες] sondern im Gegentheil da sie gesehen, nämlich theils aus der Mittheilung meines Evangeliums B. 2, theils, wie aus der Apg. hervorgeht, aus dem dabei zugleich berichteten Erfolg meiner Wirksamkeit. Beides wird Paulus in der Separatconferenz ihnen noch weiter entwickelt und specialisirt haben. ὅτι πεπίστευμαι τὸ εὐαγγέλιον τῆς ἀκροβυστίας] daß ich (von Gott nämlich) betraut sei mit dem Evangelium an die Unbeschnittenen. πεπίστευμαι ist nachdrücklich vorangestellt; diesem πεπίστευμαι gegenüber, das sie erkannten, mußte ihr προσανατίθεσθαι von selbst verstummen. Zu der bekannten und regelrechten griechischen Konstruktion πεπίστευμαι τὸ εὐαγγέλιον im Sinne von πεπίστευται μοι τὸ εὐαγγέλιον vgl. Röm. 3, 2. τῆς ἀκροβυστίας Abstr. pro concr. wie nachher τῆς περιτομῆς vgl. Röm. 3, 30. Also = τῶν ἀκρο-

βύστων. Der Genit. ist aber Genit. possess. Das Evangelium der Unbeschnittenen = das den Unbeschnittenen zugehörige, ihnen zu verkündigende Evangelium. καθὼς Πέτρος (sc. πεπίστευται τὸ εὐαγγέλιον) τῆς περιτομῆς, wie Petrus mit dem Evangelium von den Beschnittenen. Dies galt eigentlich von allen Judenaposteln, aber Petrus erscheint als an der Spitze des Apostelcollegiums stehend, als Repräsentant derselben. Übrigens geschieht auch hier die denominatio a potiori. Denn weder überging bekanntlich Paulus bei seiner Verkündigung in den Heidenländern die Synagoge, noch auch Petrus bei seiner Verkündigung in Palästina die Heiden, vgl. Apg. 15, 7, wo er in Bezug auf die durch ihn bewirkte Bekehrung des Hauptmannes Cornelius und der Seinen sagt: ἄνδρες ἀδελφοί, ὑμεῖς ἐπίστασθε, ὅτι ἀπ' ἡμερῶν ἀρχαίων ὁ θεὸς ἐν ἡμῖν ἐξελέξατο διὰ τοῦ στόματός μου ἀκοῦσαι τὰ ἔθνη τὸν λόγον τοῦ εὐαγγελίου καὶ πιστεῦσαι.

B. 8. Begründet in Parenthese das πεπίστευμαι — περιτομῆς B. 7 durch Hinweis auf den geschichtlichen Erfolg ihrer beiderseitigen Wirksamkeit. Denn der da wirksam gewesen ist für Petrus in Ansehung der Apostelschaft der Beschnittenen, ist wirksam gewesen auch für mich in Ansehung der Heiden. ἐνεργήσας und ἐνήργησε hat den Nachdruck. Daß Gott sich zu ihrem Amte wirksam bekennt, beweist, daß er sie mit dem Amte betraut hat. Als Subjekt wird Gott, nicht Christus zu denken sein. Denn Paulus führt die Amtsverleihung fast immer auf die Gnade Gottes zurück, so also auch B. 7. Daher wird Gott wie B. 7 als der Verleihende, so hier als der Wirkende zu denken sein. Gott war aber für Petrus wirksam zum Apostelamte der Beschneidung, indem er ihn mit den erforderlichen geistlichen Gaben zur wirksamen Führung des Amtes ausrüstete. ἐνεργεῖν sonst mit ἐν τινι hier mit dem Dat. commod. construiert. Das εἰς τὰ ἔθνη in Bezug auf die Heiden kann als s. g. comparatio compendiaria genommen werden, statt εἰς ἀποστολὴν τῶν ἐθνῶν. Doch liegt in der modificirten Ausdrucksweise wohl auch ein modificirter Sinn. War auch für mich wirksam für die Heiden = zur Bekehrung der Heiden, so daß in εἰς τὴν ἀποστολὴν mehr der Begriff der Ausrüstung zur erfolgreichen Wirksamkeit, in εἰς τὰ ἔθνη mehr letztere selbst hervorgehoben ist.

B. 9. καὶ γνόντες knüpft an ἰδόντες B. 7 an. Und da sie erkannt hatten die mir verliehene Gnade. Die χάρις ist die Gnade

theils der apostolischen Sendung, theils der erfolgreichen Wirksamkeit, so daß die B. 7 u. 8 enthaltenen Momente zusammengefaßt werden und demnach καί sich: und so wiedergeben läßt. Ἰάκωβος derselbe wie 1, 19, denn Jakobus der Ältere, welchen Augustin versteht, war damals schon todt, vgl. Apg. 12, 2. Jakobus wird aber hier als Vorsteher der Gemeinde zu Jerusalem, wo ja der hier berichtete officielle Act vorfiel, an die Spitze gestellt. Auch auf dem öffentlichen Concile Apg. 15 scheint er den Vorsitz geführt zu haben. Auch die Voraufstellung von Jakobus vor Petrus und Johannes zeigt, daß er Apostel war. Dies giebt auch Wieseler zu, will ihn aber noch von Jakobus 1, 19 als einem leiblichen Bruder des Herrn unterscheiden. Si Petrus, bemerkt Bengel, illum primum, qui ei postea tributus est ab hominibus, jam tam habuisset, maxima Paulo fuisset causa primatum illum hic commemorandi aut Petrum ante eximio loco nominandi. In den latinisirenden Handschriften D E F G H findet sich die Stellung Πέτρος καὶ Ἰάκωβος und A läßt die Worte καὶ Κηφᾶς ganz fort. οἱ δοκοῦντες στύλοι εἶναι] wohl nicht imperfektiv, sondern präsentisch zu fassen: welche als Säulen gelten (nicht galten). Sie gelten nämlich als solche fort und fort in der Christenheit, vgl. B. 2 u. 6. στύλοι Säulen ist eine bekannte Metapher für Stützen, Häupter und in allen Sprachen gangbar. So im Hebr. מַדְבָּל, bei den Lateinern columna und columen. Daher drückt wohl hier das Bild auch nur im Allgemeinen aus, daß das Fortbestehen der Christenheit auf ihnen beruhe, nicht aber wird letztere, wie sonst öfter, selbst unter dem Bilde des Tempels zu denken sein, als dessen tragende Säulen die Apostel vorgestellt würden. Denn Apoc. 3, 12 ist dies ausdrücklich gesagt: ὁ νικῶν, ποιήσω αὐτὸν στύλον ἐν τῇ ναῷ τοῦ Θεοῦ μου und 1 Tim. 3, 15 wird die ἐκκλησία selbst als στύλος τῆς ἀληθείας bezeichnet. δεξιάς ἔδωκαν ἐμοὶ καὶ Βαρνάβαν κοινωνίας] gaben sie mir und Barnabas den Handschlag der Gemeinschaft, d. i. sie versprachen uns als ihre Genossen in der Wirksamkeit anzuerkennen. δεξιάς ist von κοινωνίας getrennt, weil, wie Meyer bemerkt, das gleich Folgende über κοινωνίας Aufschluß geben sollte, und beide Worte stehen artifellos, weil das qualitative Moment hervortreten sollte: Bundeshände. Denn das Geben der Rechte sei Bundes- Symbol. Wichtig Wieseler: Man gab die rechte Hand, weshalb

δεξιάς nachdrücklich vorangestellt ist, um seine Treue zu bekräftigen, hier die Treue in Aufrechterhaltung der damals stipulirten κοινωνία, von welcher im Folgenden geredet wird. Der Sinn also ist: unter Darreichung der Rechten die κοινωνία stipuliren. Der Genitiv κοινωνίας bezeichnet die Relation, worauf sich die dargereichten δεξιαί bezogen. Durch das vorausgestellte ἐμοὶ und die Parallelisirung der heidenapostolischen Thätigkeit des Paulus mit der des Petrus B. 7 u. 8 tritt die hervorragende Stellung des Paulus vor Barnabas hervor, welcher kein eigentlicher Apostel war. ἵνα ἡμεῖς μὲν εἰς τὰ ἔθνη αὐτοὶ δὲ εἰς τὴν περιτομήν] Winer will aus B. 7 πεπίστευμαι τὸ εὐαγγέλιον hier ergänzen: εὐαγγελισώμεθα und εὐαγγελίσωνται. So auch Usteri, de Wette. Doch da Paulus sonst nicht sagt εὐαγγελίζεσθαι εἰς τινα, wird man besser mit Bengel und Friszsche πορευθῶμεν, πορευθῶσι, oder mit Erasmus, Schott und B. apostolatu fungeremus vgl. B. 8 suppliren. Bei voller Gleichheit des beiderseitigen Apostelamtes ward also nur der Unterschied im Heiden- und im Judenapostelamt gefunden. τὰ ἔθνη und περιτομή sind besonders bei Ergänzung von πορευθῶμεν geographisch zu deuten von den Heidenländern und Judäa. Nach Baur soll jene Vereinbarung zwischen Paulus und den älteren Aposteln ein rein äußerlicher Compromiß gewesen sein, zu welchem sich die letzteren nur in inconsequenter Weise, durch die Macht der Persönlichkeit, der Dialektik und Erfolge des Paulus in die Enge getrieben, herbeiließen, da sie selber nach wie vor an der Nothwendigkeit der Beschneidung und der Beobachtung des mosaischen Gesetzes zum Heil festgehalten hätten! Für die Heidenmission hätten sie die so abweichenden evangelischen Grundsätze des Paulus zugelassen, weil sie ihnen nicht hätten wehren können. Ein weiteres inneres Band zwischen der Heidenmission des Paulus und ihrer Judenmission habe nicht existirt: nur die Wohlthätigkeit gegen die Armen der Urgemeinen sollte das die Heidenchristen mit den Judenchristen verknüpfende Band sein.

B. 10. μόνον τῶν πτωχῶν ἵνα μνημονεύωμεν] nur daß wir der Armen (nämlich unter den Judenchristen) eingedenk sein sollten, nämlich durch Sammlung von Beisteuern unter den heidenchristlichen Gemeinden. Die Ergänzung von αἰτοῦντες oder παρακαλοῦντες vor ἵνα ist unnöthig, da ἵνα dem vorigen ἵνα parallel läuft und noch

von δεξιάς ἔδωκαν abhängen kann. Gut Decumenius: τὸ κήρυγμα, φησὶ, διελόμενοι, τοὺς πτωχοὺς ἀμερίστους ἔχομεν. Weiter ward also bei dem Bündnisse hinsichtlich ihres Verhältnisses zur περιτομή nichts festgestellt. Das μόνον ἵνα ist dem Sinne nach augenscheinlich mit Bezug auf das οὐδὲν μοι προσανέθεντο gesagt. So Wieseler. Die Inversion τῶν πτωχῶν ἵνα hat Nachdruck vgl. 1 Cor. 9, 15. 2 Cor. 2, 4. 2 Theff. 2, 7. Die Gemeinde in Jerusalem war besonders arm, was zum Theil wohl in den erlittenen Verfolgungen, vielleicht auch in der ursprünglichen s. g. Ältergemeinschaft gegründet war. Richtig bemerkt Calvin: Aequum vero erat ipsos sublevare ope gentilium, qui evangelium, bonum scilicet incomparabile, illis debebant. ὁ καὶ ἐσπούδασα αὐτὸ τοῦτο ποιῆσαι] was ich auch wirklich mich bestrebt habe zu thun, nämlich von da an bis jetzt. ἐσπούδασα ist also nicht Plusquamperfect = was ich schon bis dahin gethan hatte. Der Singular tritt ein, wie nach dem Vorgange von Estius einige neuere Ausleger bemerken, weil Paulus sich bald darauf Apg. 15, 39 von Barnabas trennte. αὐτὸ τοῦτο ist emphatische Exegese von ὁ. Paulus se fideliter praestitisse dicit, quod a se petierant Apostoli: detrahit ergo adversariis praetextum quem captabant. Calvin. Grade darin hat er sich den Judenchristen gefällig bewiesen. Nicht zwar den Glauben hat er ihnen geopfert, aber die Liebe hat er ihnen bewiesen. So also konnte er nicht mit Recht von den Jüdaisien als Abtrünniger, als Feind und Gegner seines Volkes dargestellt werden. Die Kollekten für die arme Gemeinde zu Jerusalem, von denen wir specielle Kunde haben, fallen theils vor unserer Reise, so die Apg. 11, theils nach der Abfassung unseres Briefes, so die 1 Cor. 16. 2 Cor. 8. 9. Röm. 15, 27. vgl. Apg. 21, 17 f. 24, 17. Wir sehen also aus unserer Stelle, daß Paulus auch in der Zwischenzeit kollektirt hat. Wenn der Apostel später den Corinthern 1 Cor. 16, 1 schreibt: περὶ δὲ τῆς λογίας τῆς εἰς τοὺς ἁγίους, ὥσπερ διέταξα ταῖς ἐκκλησίαις τῆς Γαλατίας, οὕτω καὶ ὑμεῖς ποιήσατε, so mögen wir daraus schließen, daß unser Brief seine Wirkung auf die Galatergemeinde nicht verfehlt hat, weil der Apostel nur auf Grund des wiederhergestellten ursprünglichen Liebes- und Vertrauensverhältnisses dieser Gemeinde eine Beisteuer auferlegt haben wird.

B. 11—21. Es folgt nun das letzte und entschiedenste Moment im Nachweise seiner apostolischen Selbständigkeit und Ebenbürtigkeit, sowie der Lauterkeit und Glaubwürdigkeit seines Evangeliums. Er hat zunächst gezeigt, daß er unmittelbar von Christo berufener und mit dem Evangelium betrauter Apostel sei, der auch nachher niemals bei den vor ihm berufenen Judenaposteln in die Schule gegangen sei. Er hat dann ferner dargethan, wie letztere selbst sein gottverliehenes Amt und seine Verkündigungsweise als Heidenapostel anerkannt und ihn als ihnen gleichberechtigt in ihren Gemeinschaftsbund aufgenommen haben. Er zeigt nun schließlich noch, wie er sogar seinerseits den Petrus, das Haupt der Judenapostel, der sich zu Antiochia dem unter ihnen stipulirten Evangelium zuwider gerirt habe, öffentlich zurechtgewiesen und also seine apostolische Autorität, wie seine evangelische Lehre selbst gegen ihn geltend gemacht. So ist er also selbständiger, mit dem Evangelium unmittelbar von Gott betrauter Apostel Jesu Christi ohne ihn, mit ihm, ja gegen ihn. So mußten also die jüdischen Irrlehrer, welche darauf aus waren, seine apostolische Würde und damit auch die Wahrheit und Verbindlichkeit des von ihm verkündigten Evangeliums den Galatergemeinden zu verdächtigen, völlig verstummen. Wenn schon die Christenthumsfeinde Julian und Porphyrius den Paulus verläumdeten, daß er sich in unserm Kapitel hochmüthig und übermüthig gegen Petrum, das Haupt der Apostel, bezeige, so erwidert Luther, es handele sich hier nicht um Pauli negotium, sondern um die fides und das verbum Dei, nicht de gloria Pauli, sondern de gloria Dei.

B. 11. ὅτε δὲ ἦλθε Πέτρος εἰς Ἀντιόχειαν] Als aber Petrus nach Antiochia gekommen war. Auch hier (vgl. 1, 18) ist nach überwiegenden Autoritäten Κηφᾶς wie B. 14 Κηφᾶ zu lesen. Daher entstand denn frühzeitig die Fiction, die sich schon bei Clem. Al. findet, und dann besonders von den um die Würde des Apostelfürsten besorgten Katholiken begierig aufgegriffen wurde, es sei hier nicht der Apostel Petrus, sondern ein gewisser Kephas, einer der 70 Jünger, gemeint. Nach Apg. 15, 30 kehrten Paulus und Barnabas nach dem Apostelconcil zu Jerusalem wieder nach Antiochia zurück und verweilten daselbst eine Zeitlang. In diese Zeit wird also der hier berichtete Vorfall mit dem Petrus zu verlegen sein. Neander hingegen nimmt den Zeitpunkt Apg. 18, 22. 23 an (so auch Wieseler u. A.). κατὰ

πρόσωπον αὐτῷ ἀντέστην] ins Gesicht widerstand ich ihm oder trat ich ihm entgegen. κατὰ πρόσωπον gegen das Angesicht hin, coram, das Gegentheil von: hinter dem Rücken, dient zur Bezeichnung der furchtlosen Freimüthigkeit. Schon Chrysostomus, dem dann die übrigen griechischen Exegeten folgten, bemerkte τὸ κατὰ πρόσωπον αὐτ. ἀντέστην, σχῆμα ἦν. Ebenso Hieronymus, der κατὰ πρόσωπον im Sinne von in speciem faßt. Das Ganze sei also nur Verabredung, Verstellung gewesen, eine absichtlich veranstaltete Scheindisputation, aus der Paulus als Sieger hervorgehen sollte, um die Judenchristen von der Ungültigkeit des Gesetzes zu überzeugen. Mit Recht griff schon Augustin den Hieronymus darüber an, weil er dadurch die Wahrhaftigkeit und Glaubwürdigkeit der Schrift gefährde. Hieronymus hat auch später revocirt, freilich stimmte Erasmus ihm wieder zu, dann auch die jesuitischen Ausleger, wogegen sich Luther erklärt. ὅτι κατεγνωσμένος ἦν] nicht quia reprehensibilis i. e. reprehensione dignus erat, wie die Vulg. hat und mehrere Ausleger wollen, was sprachwidrig, sondern quia reprehensus erat, quod reprehensionem incurrerat, weil er getadelt worden war. Andere: weil er angeklagt worden war. So Luther: denn es war Klage über ihn gekommen. Indeß heißt καταγινώσκειν eigentlich weder: tadeln, noch: anklagen, sondern: condemnare, verdammen, verurtheilen. So also mit Recht mehrere Ausleger auch hier. Er war der Verurtheilung verfallen. Es kann dies mit Bengel und Rückert nicht zwar recipi = er war durch sich selbst verurtheilt, hatte ein böses Gewissen, wohl aber ganz objectiv genommen werden: Er war durch seine Handlungsweise verurtheilt. Gut schon Ambrosius: reprehensus utique ab evangelica veritate, cui hoc factum adversabatur. Statuirt man hingegen bestimmte verurtheilende Subjekte, so dürfte dann nicht wohl an die antiochenischen Christen überhaupt zu denken sein, weil ja Paulus, wenn sie schon selbst die richtige Einsicht besaßen, nicht erst nöthig hatte, zu ihrem Schutze und ihrer Bewahrung die öffentliche Strafrede gegen den Petrus zu halten, sondern nur diejenigen unter den antiochenischen Heidenchristen, welche schon eine tiefere Einsicht besaßen und auf einem festeren und freieren evangelischen Standpunkte standen.

B. 12. πρὸ τοῦ γὰρ εἰσεῖν τινὰς ἀπὸ Ἰακώβου] denn ehe Gewisse von Jakobus gekommen waren. Zu welchem Zwecke wissen wir

nicht. Paulus beginnt also nun die Species facti genauer zu referiren. ἀπὸ Ἰακώβου kann entweder mit εἰσεῖν verbunden werden = von Jacobus gesandt, oder, wofür die Wortstellung spricht, man verbindet τινὰς ἀπὸ Ἰακώβου d. i. Anhänger des Jakobus, wie man οἱ ἀπὸ Πλάτωνος u. dgl. sagt. Die Stellung des Jakobus war nicht verschieden von der des Paulus nach Apg. 15, doch war er als Vorsteher der Gemeinde zu Jerusalem aus Condescendenz besonders streng in der Beobachtung des Gesetzes. οἱ ἀπὸ Ἰακώβου noch zu unterscheiden von den ψευδαδέλφοις. Letztere verlangen περιτομήν und Haltung des νόμος auch für die Heiden, erstere nur für Israel. Petrus wollte in Antiochia durch Eingehen der Tischgemeinschaft mit den Heiden dem Briefe des Apostelconciles das Siegel aufdrücken. Nachher fürchtete er durch die Jakobiten bei den strengen Judenchristen in Jerusalem angeklagt und des Abfalles verdächtig zu werden. Sein Zurückziehen mußte aber den Heidenchristen die Meinung erwecken von der Nothwendigkeit des mosaischen Nomos überhaupt. Nach Wieseler hätten die Heidenchristen zu Antiochia die Vorschriften des Apostelconcils nicht gehalten, sondern εἰδωλόφута u. s. w. geessen. Petrus habe dennoch anfangs mit ihnen geessen, nachher aber das Halten der noachischen Gebote von ihnen verlangt??? μετὰ τῶν ἐθνῶν συνήσθιεν] aß er mit den Heiden d. i. hielt er mit den Heidenchristen Tischgemeinschaft. Er setzte sich also über den Unterschied der reinen und unreinen Speisen hinweg, welche das Gesetz vorschrieb, und erklärte durch die Tischgenossenschaft überhaupt die Heidenchristen für rein, trotzdem sie nicht durch Beschneidung und Ceremonialgesetz gleichsam aus der Gemeinschaft der unreinen Heidenwelt entnommen waren. Dies zu thun war er durch göttliche Offenbarung mittelst der ihm zu Theil gewordenen Vision befehrt worden Apg. 10 und so rechtfertigte er dasselbe Verhalten schon Apg. 11, 3 gegen die Anklagen der Judenchristen zu Jerusalem: ὅτι πρὸς ἄνδρας ἀκροβυστίαν ἔχοντας εἰσῆλθες καὶ συνέφαγες αὐτοῖς. Und sagt in Beziehung auf dieses Factum, Gott habe keinen Unterschied gemacht μεταξύ ἡμῶν τε καὶ αὐτῶν, τῇ πίστει καὶ ἀρίστας τὰς καρδίας αὐτῶν Apg. 15, 9. — Als sie aber gekommen waren, (ὅτε δὲ ἦλθον) ἐπέστειλε καὶ ἀφώριζεν ἑαυτόν] zog er sich zurück und sonderte sich ab. Sein sich Zurückziehen gab sich eben in der Form seiner nunmehrigen Absonderung von der heidnischen Tischgemeinschaft

kund. ὑποστέλλειν ἑαυτὸν = ὑποστέλλεσθαι Hebr. 10, 38. Das Imperfectum markirt aber das Dauernde dieser seiner Handlungsweise. φοβούμενος τοὺς ἐκ περιτομῆς] charakteristische Bezeichnung der strengen jüdenchristlichen Partei, welche die angekommenen Jakobiten repräsentirten. Die freiere Parthei wird nachher B. 13 οἱ Ἰουδαῖοι genannt. Der Charakter des Petrus erscheint hier in demselben Lichte, wie einst bei der Verleugnung des Herrn. Er redete dort wider besseres Wissen und Gewissen aus Furcht um sein Leben, er handelt hier wider besseres Wissen und Gewissen aus Furcht um seinen Ruf. Die Glossa des Chrysostomus: οὐ τοῦτο φοβούμενος μὴ κινδυνεύσῃ, ἀλλ' ἵνα μὴ ἀποστῶσιν und des Theophylact: μὴ σκανδαλισθέντες ἀποσκηρτίσωσι τῆς πίστεως, der auch Estius u. A. beitraten, sucht gegen den Wortsinn den Petrus vergeblich zu entschuldigen. Kräftig führt dagegen Luther aus, wie auch Heilige und Apostel sündigen und fallen könnten. Wenn man gefragt hat, wie der hier berichtete Vorfall mit der kirchlichen Lehre von der apostolischen Inspiration bestehen könne: so sehen wir eben, wie Gott die evangelische Wahrheit durch das Zeugniß Pauli seiner Kirche rein erhalten hat und dieselbe Voraussetzung muß vom Standpunkte des christlichen Borsehungsglaubens aus namentlich bei den zur Norm des kirchlichen Glaubens bestimmten apostolischen Schriften Platz greifen.

B. 13. Und mitgeheuchelt haben mit ihm auch die übrigen Juden d. i. die übrigen Jüdenchristen in Antiochia, die also auch bis dahin wie Petrus mit den Heidenchristen gegessen hatten und nun sich mit ihm zurückzogen. Es war aber Heuchelei, weil sie nicht etwa ihre freiere Erkenntniß, sondern mit Beibehaltung derselben nur ihr bisheriges Verfahren änderten und also ihr besseres Wissen nunmehr thatsächlich diffimulirten. Sie wußten, daß sie wenn auch nicht die Pflicht, doch das Recht hatten, mit den Heiden zu essen, jetzt aber thaten sie so, als hätten sie bisher daran Unrecht gethan. ὥστε καὶ Βαρνάβας κτλ.] so daß auch Barnabas, entweder: mit hingezogen wurde zu ihrer Heuchelei, oder besser: mit fortgezogen wurde, mit hinweggeführt (verführt) wurde, nämlich von seinem Standpunkte hinweg durch ihre Heuchelei. Vgl. Röm. 12, 16. 2 Petr. 3, 17 συναπάγεσθαι τινι. Selbst Barnabas, der doch Pauli des Heidenapostels heidenapostolischer Gehilfe war. ὥστε mit dem Verb. finit. im Nebensatz bezeichnet,

wie Meyer bemerkt, die Folge schlechthin als eingetretenes Factum. Der Infinitiv würde die Darstellung subjektiv machen (die Verführung als nothwendig erfolgt gedacht).

B. 14. Aber als ich sah, ὅτι οὐκ ὀρθοποδοῦσι] daß sie nicht graden Fußes einhergingen. ὀρθοποδεῖν recto pede incedere, mit graden Füßen gehen, kommt sonst in der griechischen Literatur nicht vor, wohl aber ὀρθοβατεῖν und ὀρθόπους. Im figurlichen Sinne = mit Gradheit, recht handeln, richtig verfahren, synonym dem ὀρθοπραγεῖν. πρὸς τὴν ἀλήθειαν τοῦ εὐαγγελίου] fassen einige Ausleger von der Norm = secundum κατὰ. Doch setzt Paulus dann immer bei den Verbis eundi κατὰ nicht πρὸς, wiewohl nach Wieseners Bemerkung hier nicht περιπατεῖν, sondern ὀρθοποδεῖν gesetzt ist und daher πρὸς = κατὰ sein kann. Doch fassen richtiger andere Ausleger πρὸς von der Richtung nach dem Ziele. Nach der Wahrheit des Evangeliums hin d. i. um die Wahrheit (die unverfälschte Beschaffenheit) des Evangeliums aufrecht zu erhalten und zu fördern. Bei richtigem Handeln würden sie sich die Wahrheit des Evangeliums d. i. die Erhaltung derselben zum Ziele ihres Handelns gesetzt haben, vgl. B. 5, während in Petri ἀναγκάζειν τὰ ἔθνη Ἰουδαΐζειν ein Preisgeben der Wahrheit des Evangeliums lag. ἐμπροσθεν πάντων] Was Paulus hier selber thut, befiehlt er 1 Tim. 5, 20 dem Timotheus zu thun: τοὺς ἁμαρτάνοντας ἐνώπιον πάντων ἐλεγχε ἵνα καὶ οἱ λοιποὶ φόβον ἔχωσι. Doch war hier sein öffentliches Zeugniß nicht nur ein Abschreckungsmittel für die Jüdaisten, sondern mehr noch ein Stärkungsmittel für die antiochenische Gemeinde. εἰ σὺ Ἰουδαῖος ἐπάρχων κτλ.] Wenn du, der du ein Jude (nämlich von Geburt, von Geschlecht) bist, heidenisch (d. i. nach heidenischer Sitte, nämlich in Ansehung der Speisen) und nicht jüdisch lebest: wie (mit welchem Rechte, aus welchem vernünftigen Grunde qui fit, ut) zwingst du die Heiden = (Christen) zu jüdenzen (Ἰουδαΐζειν = Ἰουδαϊκῶς ζῆν). Es ist ganz inconsequent, sich selbst widersprechend und verkehrt, will Paulus sagen, wenn du ein geborner Jude nach Weise der Heiden lebst, also dich selbst vom jüdischen Gesetze entbindest, und die geborenen Heiden zwingst, nach jüdischer Weise zu leben, sie also an das jüdische Gesetz bindest. Das Umgekehrte, sich selbst als geborener Jude an das jüdische Gesetz zu binden und die Heiden davon zu entbinden, hat eher einen Sinn. Man hat

Anstoß an dem Präsens ζῆς genommen, da Petrus, als Paulus dies zu ihm sagte, ja schon nicht mehr heidnisch lebte. Doch wir sehen aus dem Präsens ζῆς, daß Petrus nicht nur damals in Antiochia ἐθνικῶς gelebt hatte, sondern daß dies überhaupt unter gleichen Verhältnissen, so z. B. schon früher im Hause des Cornelius sein grundsatzmäßiges, constantes Verfahren war, von dem er aber nur momentan, durch Furcht bewogen, so eben abgefallen war. Mit Recht konnte also Paulus sein ἐθνικῶς ζῆν in Antiochia nur als vereinzelt Ausfluß seines allgemeinen Verhaltens darstellen. Zu ἀναγκάζεις bemerkt richtig Winer sc. auctoritate et exemplo. Es war also eine mittelbare Nöthigung, ein moralischer Zwang, den er durch sein Verhalten auf die Gemeinde ausübte. Denn sie mußte aus demselben veranlaßt werden, zu schließen, daß der Glaube allein ohne Hinzunahme des Gesetzes doch nicht ausreiche zur Rechtfertigung und zum Heile. Wir haben also nicht nöthig, mit de Wette und Wieseler zu sagen, der Zwang sei ein direkter gewesen, insofern die Jakobiten, wenigstens durch Petri Stillschweigen unterstützt, ausdrücklich die Nothwendigkeit der Gesetzesbeobachtung für die Heiden gepredigt hätten.

B. 15. Nach dem Vorgange von Calvin betrachten mehrere Ausleger (so auch v. Hofmann und Besser) die Rede von jetzt an bis B. 21 als an die Galater gerichtet. Doch wie wunderbar, wenn Paulus an Petrus nur das kurze Wort B. 14 gerichtet hätte. Wie wenig entspricht dies der ausführlichen und gewichtvollen Einleitung seiner an Petrus gerichteten Strafrede B. 11—14. Auch konnte Paulus nicht an die überwiegend heidenchristliche Galatergemeinde schreiben ἡμεῖς φῦσει Ἰουδαῖοι καὶ οὐκ κτλ., was eigentlich heißt: ich und ihr, und doch heißen soll: ich und die gläubigen Judenchristen. Nach Luther soll Paulus mit B. 17 sich an die Galater wenden, nach Neander mit B. 18. Doch ist auch dieser Übergang nicht indicirt, vielmehr wird auch so der zusammenhängende Gedankengang willkürlich durchschnitten. Vielmehr ist die ganze Rede B. 15—21 als an den Petrus gerichtet zu betrachten. Kehrt doch noch am Schlusse B. 21 die Polemik deutlich zurück und ist doch 3, 1 mit der Anrede ὡ ἀνόητοι Γαλάται der erst dort stattfindende Übergang der Rede des Apostels zu den Galatern deutlich markirt. So auch Chrysostomus, Theodoret, Hieronymus, Estius, Bengel und die meisten

neueren Ausleger. Allerdings aber ist kein Zweifel, daß der Apostel die ganze Rede in extenso mittheilt, um den Galatern gleichsam ein fiat applicatio zuzurufen. War es doch in der That dasselbe Thema, was Paulus dem Petrus und den Galatern gegenüber zu behandeln hatte. Darum wird es auch nicht nothwendig sein, anzunehmen, daß Paulus verbotenus so zum Petrus gesprochen, wie er hier referirt. Nur dieselben Grundgedanken wird er etwa dem Petrus entgegengesetzt haben, die hier vorliegende Ausführung dürfte wohl nicht ohne Rücksicht auf die Galatergemeinde gegeben sein. ἡμεῖς φῦσει Ἰουδαῖοι, καὶ οὐκ ἐξ ἐθνῶν ἁμαρτωλοί! Wir (an unserm Theile, nämlich ich und du Petrus) sind von Geburt (natalibus) Juden und nicht von Heiden her (durch heidnische Herkunft) Sünder. Unmöglich kann Paulus sagen wollen, nur die Heiden, nicht auch die Juden seien Sünder im ethischen Sinne des Wortes, womit er ja seiner eigenen Lehre widersprechen würde. Viel richtiger sagt schon Augustin, der Apostel rede hier aus dem nachher berichtigten jüdischen Vorurtheile heraus. Denn die Juden bezeichneten bekanntlich die Heiden als ὁ ὕψι ἁμαρτωλός, ἁδίκος vgl. Job. 13, 6, sich selbst hingegen als ὁ ὕψι vgl. Dan. 11, 17. Doch liegt wohl auch in dem Ausdrucke eine ernstliche Concession von Seiten des Apostels. Denn den νόμος, die περιτομή und die ganze theokratische Institution, wodurch Israel von der profanen Heidenwelt, den ἀνόμοις und ἁθέοις ἐν τῷ κόσμῳ Röm. 2, 12. 1 Cor. 9, 21. Eph. 2, 12 unterschieden und als Gottesvolk ausgesondert war, betrachtet der Apostel ja allerdings an sich als einen objektiven Vorzug, nur daß dadurch allerdings nicht die justitia coram Deo vermittelt werden konnte. Calvin giebt daher das ἁμαρτωλοί durch profani wieder.

B. 16. Könnte jenes μὴ ἁμαρτωλὸν εἶναι d. i. die äußerliche, nomistische Gerechtigkeit den Menschen rechtfertigen vor Gott, so hättest du Recht, den Heiden eine ἀνάγκη zum Ἰουδαΐζειν aufzuerlegen. Nun aber findet der umgekehrte Fall statt und darum ist das Ἰουδαΐζειν oder das ἐθνικῶς ζῆν im Verhältniß zur Rechtfertigung ein gleichgültiges Ding. Gewöhnlich wird εἰδότες κτλ. als Motiv des ἐπιστεύσαμεν gefaßt. Doch würde diese reflexionsmäßige Erkenntniß offenbar passender als Folge, denn als Motiv des Glaubens bezeichnet. Daher dürfte doch mit Lachmann, dem auch Meyer und Wieseler zu-

stimmen, vor *εἰδότες* ein Komma und nach *Ἰησοῦ Χριστοῦ* ein Punkt zu setzen sein. Wir sind von Geburt Juden und nicht von Heiden her Sünder, wissend aber, daß nicht gerechtfertigt wird u. s. w. *εἰδότες* gehört also noch zu dem zu supplirenden *ἐσμέν*. Sind wir aber solches wissende *Ἰουδαῖοι*, so widerstreitet eben deine Handlungsweise durchaus dieser unserer Überzeugung. *οὐ δικαιοῦται ἄνθρωπος*] nicht gerechtfertigt wird ein Mensch. *δικαιοῦται* ist nachdrücklich vor- aufgestellt, um eben negirt zu werden. *δικαιοῦν* entsprechend dem Hebr. *צדק* ist, wie heut zu Tage allgemein anerkannt, im Sinne der protestantischen, nicht der katholischen Exegese zu nehmen, also *sensu forensi* = *justum declarare*, nicht = *justum facere*. Die Verba auf *ω* von Adject. auf *ος* z. B. *τυφλώ* von *τυφλός* bedeuten zwar Jemanden zu dem machen, was das Stammwort ausdrückt, doch kann dieser Effect ebensowohl durch Erklärung, als durch That zu Wege gebracht werden. Also: *δικαιοῦν* = Jemanden durch Erklärung zu einem Gerechten machen d. h. ihn für gerecht erklären. Vgl. *justificare* = *justum declarare*. Der Beweis liegt schon ausreichend in der Gleichstellung des *δικαιοῦν* und des *λογίζεσθαι δικαιοσύνην, μὴ λογίζ. ἀφίεναι ἁμαρτίαν* bei unserem Apostel. Vgl. Röm. 4, 3—8. Durch Gesetzeswerke kann ja der Mensch auch nicht vor Gott gerecht gemacht werden, denn die erzeugt er ja selbst vgl. Phil. 3, 6. 9, sondern nur für gerecht erklärt werden. Auch steht der *δικαίωσις* das *κατάκριμα* entgegen Röm. 5, 18. Die Rechtfertigung ist also richterlicher Act Gottes d. h. richterlicher Absolutionsact des Sünders von Seiten der Gnade vor Recht ergehen lassenden Gottes. Vgl. über *δικαιοῦν* die erneuerte gründliche und im Resultate durchaus protestantisch correcte Untersuchung von Wieseler z. u. St. *ἐξ ἔργων νόμου*] Den Gegensatz bildet *διὰ πίστεως Ἰησ. Χρ.* Wie die *πίστις* auf Christum, so beziehen die *ἔργα* sich auf den νόμος. Es sind also *ἔργα νόμου* Werke, welche sich auf das Gesetz beziehen, durch welche die Vorschriften des Gesetzes erfüllt werden. Diese können den Menschen nicht rechtfertigen, weil sie das Gesetz im besten Falle nur äußerlich erfüllen. Die innerliche Erfüllung des geistlichen Gesetzes, welches die Liebe fordert, ist dem selbstsüchtigen Sünder unmöglich. Der Unwiedergeborene hat nur *ἔργα νόμου*, der Wiedergeborene aus dem Glauben und der Liebe fließende *ἔργα καλὰ, ἀγαθὰ* vgl. z. B. Eph. 2, 10.

Aber auch diese können ihn nicht rechtfertigen. Denn einmal muß er schon gerechtfertigt sein, ehe er sie vollbringen kann, und dann auf das Gesetz bezogen und nach seiner Norm gemessen, sind es unvollkommene Werke, von denen gleichfalls gilt *οὐ δικαιοῦται ἄνθρωπος ἐξ ἔργων νόμου*. Der νόμος ist übrigens bei Paulus immer der ganze mosaische Νόμος in untheilbarer Einheit, nicht also etwa, wie einige katholische und rationalistische Ausleger wollten, nur das Ceremonialgesetz, als könne der Mensch zwar nicht durch Erfüllung des Ceremonialgesetzes, wohl aber durch Erfüllung des Moralgesetzes gerecht und selig werden. Sämmtliche *ἐντολαί*, seien es nun ceremonielle oder ethische, bilden den νόμος. Wer aber außer dem Glauben noch irgend eines Werkes, etwa der Übernahme der *περιτομή* oder der Enthaltung von unreinen Speisen zur Rechtfertigung zu bedürfen meint, der erkennt damit seine Verpflichtung zur Erfüllung des Gesetzes überhaupt, des ganzen Gesetzes an und dem gilt *οὐ δικαιοῦται ἄνθρωπος ἐξ ἔργων νόμου. ἐὰν μὴ*] Eine im Griechischen häufige *permixtio duarum structurarum*. Nicht gerechtfertigt wird der Mensch durch Werke des Gesetzes. Nicht gerechtfertigt wird er außer durch den Glauben *sola fide*. *διὰ πίστεως Ἰησοῦ Χριστοῦ*] durch den Glauben an Jesum Christum. Denn *Ἰησοῦ Χριστοῦ* ist Genit. object. Der Glaube wird also selbst nicht in articulo justificationis als *ἔργον νόμου*, nicht als ethische Qualität des Menschen, nicht als gottwohlgefällige vertrauensvolle Gemüthsrichtung in Betracht kommen. Nicht um seiner selbst willen, sondern um seines Inhaltes willen d. i. um Jesu Christi willen rechtfertigt er. Sonst würden wir durch die *πίστις* an jedwedes Heilsobject, nun aber werden wir nur durch die *πίστις Ἰησ. Χρ.* gerechtfertigt, sonst würden wir nicht *per fidem*, sondern *propter fidem* gerechtfertigt. Nun aber ist die *fides* nur *ὄργανον ληπτικόν*, nicht *causa meritoria salutis*. *Causa meritoria* ist lediglich Jesus Christus. Darum heißt es auch niemals, daß wir gerechtfertigt werden *διὰ τὴν πίστιν*, sondern immer nur instrumental *διὰ τῆς πίστεως*, oder auch mit dem Dativ. *πίστει*, oder auch wie gleich nachher *ἐκ πίστεως*, wo *ἐκ* nur den allgemeinen Begriff des Ausgehens der Rechtfertigung vom Glauben bezeichnet, welches Ausgehen aber durch *διὰ* mit dem Genit. näher als ein instrumentales Ausgehen, nicht als ein meritorisches Erwirken bestimmt wird. *καὶ ἡμεῖς κτλ.*] Treffend

Meyer: Was er eben dem Petrus als Überzeugungspunkt vorgehalten hat, *ὅτι οὐ δικαιοῦνται ἄνθρωπος ἐξ ἔργων νόμου, ἐὰν μὴ διὰ πίστεως Ἰησοῦ Χρ.*, bestätigt er nun durch die Erinnerung an die Gerechtigkeit, welche auch sie bei ihrem Gläubigwerden bezweckt hätten, so daß also καὶ ἡμεῖς die Anwendung des vorherigen allgemeinen ἄνθρωπος giebt. Lachmann und Tischendorf haben nach doch nicht ausreichenden Autoritäten statt *διότι* das gleichbedeutende *ὅτι* recipirt. Der Ausspruch ist aus Ps. 143, 2 entnommen, nur daß Paulus das *ἐνώπιόν σου* (denn vor dir ist kein Lebendiger gerecht) wegläßt, und sein specifisch paulinisches *ἐξ ἔργων νόμου* als richtige Sinnerklärung und nähere Bestimmung des ursprünglich an sich unbeschränkten Ausspruches hinzufügt. *πάντα σάρξ* vgl. Matth. 24, 22 *οὐκ ἂν ἐσώθῃ πάντα σάρξ* ist s. v. a. alle Menschen. Die Negation gehört auch hier zum Verbum. Das *δικαιοῦσθαι* soll eben in Beziehung auf *πάντα σάρξ* negirt werden. Non probabitur per praestitum legi obsequium quicquid est carnis. Frijsche. Nicht gerechtfertigt wird durch Gesetzeserfüllung alles Fleisch, was dann allerdings nicht wesentlich verschieden von: Kein Fleisch u. s. w. Das Futur. *δικαιωθήσεται* bezeichnet das, was niemals in keinem vorkommenden Falle eintreten oder stattfinden wird.

B. 17. Wenn wir aber, indem wir in Christo gerechtfertigt zu werden suchten, selbst auch als Sünder erfunden wären: so wäre wohl Christus ein Sündendiener? Das wird von einigen Auslegern erklärt: Wenn aber der Glaube an Christum doch nicht rechtfertigt, sondern uns als Sünder bestehen läßt, wie man nämlich aus deinem Verfahren schließen muß, welches so beschaffen ist, als meinst du doch noch das Gesetz als zur Rechtfertigung nothwendig wieder hinzunehmen zu müssen, so wäre also Christus nicht ein Beförderer der Gerechtigkeit, sondern ein Beförderer der Sünde. Indes Christus würde uns dann eigentlich nur nicht die Gerechtigkeit gebracht, uns nur in der Sünde belassen haben, aber nicht positiv uns zu Sündern gemacht haben. Er könnte also in diesem Sinne nicht wohl *ἁμαρτίας διάκονος* genannt werden. Richtiger und zutreffender erklärt demnach eine andere Reihe von Auslegern: Wenn wir damit, daß wir das Gesetz aufgegeben, indem wir nämlich durch Christum gerechtfertigt zu werden suchten, gesündigt hätten: so wäre wohl Christus Beförderer der Sünde, indem er nämlich zu jener

Sünde der Gesetzesverlassung uns veranlaßte, weil er uns die Glaubensgerechtigkeit anbot, die er dann doch nicht zu erwirken vermochte. Wir suchten durch Christum gerechtfertigt zu werden d. h. wir verließen das Gesetz und nun werden wir grade dadurch als Sünder erfunden, denn indem wir das Gesetz wieder anzunehmen für nöthig befanden, zeigen wir, daß unser Verlassen des Gesetzes Sünde war. Die Heiden nennen wir *ἁμαρτωλοί*, weil sie das Gesetz nicht haben B. 15, und wir sind *ἁμαρτωλοί*, weil wir es verlassen haben. Wir haben durch den Glauben an Christum nichts erreicht, als daß wir uns selbst zu dem gemacht haben, was die Heiden von Natur sind, zu *ἀνόμοις, ἀδίκους, ἁμαρτωλοῖς*. So steht also das καὶ αὐτοὶ in Correlation zu dem *ἐθνη* B. 15. Wir selbst auch wie die Heiden. Diese Auffassung paßt auch, wie wir sehen werden, trefflich zu B. 18. Sie findet sich schon bei den griechischen Exegeten. So sagt z. B. Theodoret: *εἰ δὲ ὅτι τὸν νόμον καταλιπόντες τῷ Χριστῷ προσεληλύθαμεν, διὰ τῆς ἐπ' αὐτὸν πίστεως ἀπολαύσασθαι προσδοκῶντες, παράβασις τοῦτο νενόμισται, εἰς αὐτὸν ἡ αἰτία χωρήσει τὸν δεσπότην Χριστόν*. Das Subjekt von *ζητοῦντες* ist, wie vorher, Petrus und Paulus, und *ζητοῦντες* sich zurückbeziehend auf den vorherigen Absichtssatz *ἵνα κτλ.* ist nachdrücklich vorangestellt. Es hat sich also dieser Versuch als ein verunglückter herausgestellt. Der Erfolg durch *εὑρέθημεν* eingeführt war der grade entgegengesetzte. *ἐν Χριστῷ = ἐκ πίστεως Χριστοῦ* B. 16 aber nach der Vorstellung des per fidem in Christo esse ausgedrückt. *ἐν Χριστῷ* ist also in Christo, nicht per Christum. *ἄρα κτλ.* ist jedenfalls Frage, da bei Paulo dem *μὴ γένοιτο* immer eine Frage vorausgeht. Darum nicht *ἄρα* ohne Frage zu schreiben. Auch bei der Frage übrigens kann sowohl *ἄρα* als *ἄρα* geschrieben werden; beides drückt, wie Meyer bemerkt, igitur, rebus sic se habentibus aus, aber *ἄρα* ist lebendiger und stärker. *ἄρα* ist also nicht, wie einige Ausleger meinen = *ἄρ' οὐ* nonne, ergone. Vielmehr drückt die positive Frage: Also ist Christus Sündendiener? affektiv das ironische Bestreben über diese aus der Prämisse nothwendig abfolgende Consequenz aus. In *ἁμαρτίας διάκονος* ist *ἁμαρτίας* personificirt. Es steht im Dienst der Sünde, dient ihrem Interesse, befördert sie. Durch die dem Paulus geläufige Formel *μὴ γένοιτο* entsprechend dem Hebr. *לֹא־יִהְיֶה* sagt er sich stets mit Abscheu

von dem verkehrten oder blasphemischen Inhalt der unmittelbar vorhergegangenen Frage los. Das sei ferne, daß Christus ein Sündendiener sei. Da dies nun aber die nothwendige Consequenz aus der aufgestellten Prämisse ist: so muß eben die Prämisse falsch sein, daß wir nämlich durch Streben nach der Glaubensrechtfertigung, durch Verlassung des Gesetzes zu Sündern geworden sind. Wieseler findet B. 17 nach dem Vorgange von Beza, Balduin (so auch Hofmann) gegen den Zusammenhang den Übergang von der Rechtfertigung zur Heiligung, so daß der Sinn: Wenn aber auch wir, die wir streben in Christo gerechtfertigt zu werden, als Sünder betroffen würden d. h. sündigten (wie soeben Petrus sündigte); darum ist Christus nicht Sündenförderer, denn dann bin an der Übertretung ich selber Schuld, da was ich zerstört habe (nämlich die Sündenherrschaft) dieses wieder baue. Die Sünde Petri war aber Verlassen des Rechtfertigungsweges durch den Glauben an Christum. Wie kann also hieraus geschlossen werden, daß Christus an dem Sündigen des Gerechtfertigten Schuld sein könnte?

B. 18. Denn wenn ich das, was ich eingerissen habe, wieder aufbaue: so stelle ich mich dar als Übertreter. Das Einreißen und Wiederaufbauen bezieht sich auf das Gesetz, welches Petrus erst aufgegeben und dann wieder anerkannt und über sich genommen hatte. Ich stelle mich aber insofern als Übertreter dar, als ich durch das Wiederaufbauen das Einreißen für unrecht erkläre. Unser Satz enthält also eine nachträgliche Erklärung (γάρ = nämlich) des καὶ αὐτοὶ ἁμαρτωλοὶ εὐρέθημεν B. 17. So schon Ambrosius, Decumenius, Erasmus, Estius, unter den Neueren besonders Usteri und de Wette. Andere Ausleger wollen umgekehrt, daß in dem πάλιν οἰκοδομεῖν nicht das Bekenntniß der παράβασις, sondern diese selbst liegen soll. Also nicht: Ich bekenne, daß das Einreißen unrecht war, dadurch, daß ich das Wiederaufbauen nöthig finde. Sondern: das Wiederaufbauen ist unrecht, da ich es vielmehr hätte sollen bei dem Einreißen bewenden lassen. Indes das Wiederaufbauen des Eingerissenen ist doch nur in dem Falle unrecht, wenn das Einreißen selbst recht war, war hingegen das Einreißen unrecht, so wäre das Wiederaufbauen nicht unrecht, sondern recht. Ob nun aber im vorliegenden Falle das Einreißen recht oder unrecht war, ist eben die streitige Frage, welche nicht durch unsern

Satz an sich, sondern erst im Folgenden B. 19 ff. beantwortet wird. Das Bild vom Bauen und Niederreißen ist dem Paulus sehr geläufig und beliebt, vgl. Röm. 15, 20. 1 Cor. 8, 1. 10, 23. Eph. 2, 20 f. Röm. 14, 20. 2 Cor. 5, 1 u. s. w. Das Gesetz erscheint also hier unter dem Bilde eines Gebäudes, das erst als unbrauchbar niedergerissen d. i. für den Christen für unverbindlich erklärt, und dann als unentbehrlich wieder aufgerichtet wird. Die erste Person, bemerkt Meyer, hilft das, was sich bei Petro in concreto ereignet hatte, in die mildere Form einer allgemeinen Sentenz. ταῦτα mit Nachdruck: dieses, was doch mein Einreißen für unbrauchbar erklärt hatte. παραβάτην nicht direkt νόμον, sondern allgemein: für einen Übertreter. Allerdings aber ist der Ausdruck mit Beziehung auf die παράβασις νόμον gewählt, daß ich das Gesetz eingerissen, welches doch wieder aufzurichten, ich mich für verpflichtet erachte. συνιστάνω hier nicht commendo, laudo, sondern: ich beweise.

B. 19. Am richtigsten geben wohl Bengel, Flatt und de Wette die Verbindung unseres Verses mit dem Vorhergehenden an, wenn sie ihn als Erläuterung oder Begründung des μὴ γένοιτο B. 17 fassen. Denn B. 18 war nur ein das εὐρέθημεν καὶ αὐτοὶ ἁμαρτωλοὶ B. 17 erläuternder Zwischengedanke. Christus ist nicht Sündendiener, also ist nicht mit Unrecht, sondern mit Recht das Gesetz abgebrochen und die Rechtfertigung allein durch den Glauben gesucht worden. Und daß dieses mit Recht geschehen, wird eben jetzt näher begründet, so daß nun B. 19—21 den letzten abschließenden Theil der ein zusammenhängendes Ganzes bildenden Rede des Paulus ausmacht. ἐγὼ γάρ] denn ich, für meine Person, um hier abgesehen von der Erfahrung Anderer meine eigene Erfahrung reden zu lassen. Paulus spricht also hier wie öfter individualisirend, die allgemeine Christenerfahrung mit eindringlicher Lebhaftigkeit an seiner eigenen Person darstellend. διὰ νόμον νόμῳ ἀπέθανον] Gewöhnlich wird hier νόμος beide Mal vom mosaischen Gesetze gefaßt. Die Sinentwicklung ist dann sehr verschieden. Einige wollen nach dem Vorgange von Theodoret bei διὰ νόμον an den messianischen Inhalt des Gesetzes und der Propheten denken, durch welchen Paulus bewogen worden sei, das Gesetz aufzugeben. Doch dies hätte deutlicher und bestimmter gesagt werden müssen. Andere denken nach dem Vorgange von Calvin und Beza an die pädagogische

gogische Wirksamkeit des Gesetzes und zwar unter verschiedenen Modificationen, indem Paulus entweder durch Erfahrung der Unzulänglichkeit des Gesetzes oder durch Erfahrung des Gesetzesfluches bewogen worden sein soll, die Gemeinschaft mit dem Gesetze aufzuheben. Doch dieser Gedanke kommt in dieser Form sonst bei Paulus nicht vor und konnte schwerlich in dem kurzen prägnanten Ausspruche an sich gefunden werden. Nicht sowohl durch das Gesetz, als vielmehr durch das Evangelium ward Paulus bewogen, das Gesetz zu verlassen. Andere endlich finden nach dem Vorgange des Chrysostomus den Aufschluß über das *διὰ νόμον νόμῳ ἀπέθανον* in dem folgenden *Χριστῷ συνεσταύρωμαι*. Durch die Kreuzigung ward der Gesetzesfluch an Christo vollzogen 3, 13 und insofern starb er durch das Gesetz. Wer nun mit Christo gekreuzigt ist, an dem ist ebenfalls der Gesetzesfluch vollzogen, so daß er sich vermöge seiner ethischen Gemeinschaft mit dem Tode Jesu auch *διὰ νόμον* gestorben weiß, somit aber zugleich dem Gesetze abgestorben, weil nun, nachdem das Gesetz sein Recht an ihm vollzogen hat, der Verband, in welchem er zum Gesetze stand, gelöst ist. Indes das geistliche mit Christo Sterben d. i. die Heiligung ist erst Folge des rechtfertigenden Glaubens, durch welchen allein, nicht *διὰ νόμον*, wir dem Gesetze sterben d. i. die Gemeinschaft mit demselben als angeblichem Mittel der Rechtfertigung aufheben. Wir sind durch diese Bemerkungen schon zu derjenigen Auffassung hingeführt, welcher nach dem Vorgange von Hieronymus u. Ambrosius, Erasmus, Luther, Bengel u. A. folgen, wonach nämlich Paulus mit *νόμον* das Evangelium, und mit *νόμῳ* das Gesetz gemeint hätte. Und in der That, nur durch das Evangelium ist er bewogen worden, dem Gesetze zu entsagen. Auch sonst redet Paulus von einem *νόμος πίστεως, πνεύματος, δικαιοσύνης* Röm. 3, 27. 8, 2. 9, 31 vgl. auch 1 Cor. 9, 21 in acuminösem Gegensatz zum *νόμος ἔργων*, als wollte er sagen, soll es einmal ein *νόμος* sein, so soll es der *νόμος πίστεως*, nicht der *νόμος ἔργων* sein, durch den ich gerecht werden will. Man meint zwar, Paulus müßte dann hier, wie sonst, zu *νόμον* eine unterscheidende Bestimmung, also etwa *πίστεως* hinzugefügt haben. Doch ist dies eine unberechtigte Forderung. Er will zunächst nur sagen, nicht in gesetzesloser, also unberechtigter, willkürlicher, sondern in gesetzmäßiger, also rechtmäßiger, normaler Weise bin ich dem Gesetze abgestorben. Ich bin durch Gesetz

Gesetze gestorben. Was das für ein Gesetz sei, durch welches und nach welchem er dem Gesetze gestorben ist, sagt dann B. 20 das *Χριστῷ συνεσταύρωμαι* ausdrücklich. Nicht ein *παραβάτης νόμον* bin ich mit meinem *καταλύειν* des *νόμος*, sondern ich habe dasselbe *νομικῶς* vollzogen. Man könnte zwar einwenden, es müßte dann heißen *διὰ νόμον τῷ νόμῳ*. Doch heißt *νόμος* ohne Artikel sonst ein Gesetz, als das Gesetz. Und wir können auch im Deutschen mit Weglassung sowohl des bestimmten, als des unbestimmten Artikels übersetzen: Ich bin durch Gesetz Gesetze gestorben. Zu *νόμῳ ἀπέθανον* bemerkt Luther: Mortuus sum legi, hoc est, nihil plane commercii est mihi cum lege. Legem plane non curo, ergo per eam non justificor. — Est autem mori legi, lege non teneri, sed liberum esse ab ea et nescire eam. Und zu *διὰ νόμον*: Si autem omnino habenda est lex, habeo et ego legem. Appellat ergo quasi per indignationem Spiritus sancti ipsam gratiam legem. Vgl. überhaupt seine überaus herrliche Entwicklung unseres ganzen Verfes. *ἵνα θεῷ ζήσω* damit ich Gotte lebete. Hoc est ut coram Deo sim vivus. Luther. Früher, wo ich dem Gesetze lebete, war ich Gotte todt, jetzt wo ich dem Gesetze gestorben bin, lebe ich Gotte, und darum eben bin ich dem Gesetze gestorben, um Gotte zu leben, nicht um im Tode zu bleiben. Denn das dem Gesetze Sterben, d. i. das durch den Glauben gerechtfertigt werden, führt uns eben aus dem Tode zum Leben, indem es den Tod in der Form der geistigen Unseligkeit umwandelt in das Leben in der Form der geistigen Seligkeit und in Folge dessen zugleich den Tod in der Form der Unheiligkeit umwandelt in das Leben in der Form der Heiligkeit. Dieses neue selige und heilige Leben ist fortan wie Gnadengabe Gottes in Christo, so auch Gotte geweiht *ἀποθανὼν τῷ νόμῳ ζῶ τῷ θεῷ*. Et Paulus est hic haereticus omnium haereticissimus, sagt Luther, estque haeresis ejus inaudita, quia dicit mortuum legi vivere Deo. Pseudoapostoli docebant: Nisi vixeris legi, mortuus es Deo, hoc est: Nisi vixeris secundum legem, coram Deo es mortuus. Paulus plane contrarium dicit: Nisi fueris mortuus legi, non poteris vivere Deo. Eadem hodie est doctrina adversariorum, quae tum fuit pseudoapostolorum. *Χριστῷ συνεσταύρωμαι* Mit Christo bin ich gekreuzigt. Das ist also die gesetzmäßige Weise,

in der ich dem Gesetze gestorben bin. Ich bin ihm gestorben, indem ich mit Christo gekreuziget bin. Indem Christus ans Kreuz geschlagen ward, ward des Gesetzes Fluch an ihm vollzogen 3, 13. Indem ich zum Glauben an Christum überging, ward ich so in ihn hineinversetzt, daß alles, was an ihm geschehen ist, als an mir geschehen zu denken ist. Denn meine Sünde ward ihm zugerechnet und meine Sünde an ihm mit dem Tode bestraft. Indem nun das Gesetz an mir in Christo den Fluch vollzogen hat, ist es in Christo, meinem Stellvertreter, an mir zu seinem Rechte gekommen, so also hat es nichts mehr von mir zu fordern und ich bin von aller Verbindlichkeit gegen dasselbe los und ledig. Darum bin ich also in gesetzmäßiger Weise, mit Recht ihm abgestorben, habe alle Gemeinschaft mit ihm, welche mich sonst in meinem Gewissen an dasselbe band, aufgehoben. Das *Χριστῷ συνεσταύρωμαι* ist also hier nicht, wie sonst, auf das innerliche ethische mit Christo sterben, d. i. auf die Heiligung zu beziehen, denn der Context handelt nicht von der Heiligung, sondern von der Rechtfertigung. Vielmehr ist zu dem Ausdruck 2 Cor. 5, 15 zu vergleichen: *εἰ εἰς ὑπὲρ πάντων ἀπέθανεν ἄρα οἱ πάντες ἀπέθανον*. Treffend sagt daher Luther: Loquitur autem Paulus hic non de concrucifixione imitationis seu exempli, quia imitari exemplum Christi est etiam cum eo crucifigi, quae crucifixio pertinet ad carnem, de qua 1 Petri 2 (V. 21): „Christus passus est pro vobis relinquens vobis exemplum, ut sequamini vestigia ejus“; sed loquitur hic de illa sublimi concrucifixione, qua peccatum, diabolus, mors concrucifigitur in Christo, non in me. Hic Christus solus omnia facit, sed credens concrucifigor Christo per fidem, ut et mihi illa sint mortua et crucifixa. Vgl. Röm. 7, 4.

B. 20. *ζῶ δὲ οὐκέτι ἐγώ*] Luther übersetzt: ich lebe aber, doch nun nicht ich. So auch die meisten Ausleger. Es wird dann nach *ζῶ δὲ* ein Comma gesetzt und das *ζῶ δὲ* steht dann im Gegensatz zu dem *συνεσταύρωμαι*. Ich bin zwar mit Christo gekreuzigt, aber dennoch lebe ich, nur lebe ich nicht mehr, sondern Christus lebet in mir. Indes man hätte dann doch erwartet: *ζῶ δὲ ἀλλ' οὐκέτι ἐγώ*. Richtiger wird demnach von Lachmann, dem auch mehrere neuere Ausleger folgen, das Comma hinter *ζῶ δὲ* gestrichen, so daß *ζῶ δὲ οὐκέτι ἐγώ* zusammengehören. Das *δὲ* ist fortschreitend: lebendig aber bin nicht mehr ich. Das zweite *δὲ* ist gegensätzlich: vielmehr lebt

in mir Christus. Nicht *ζῶ* und *ζῆ*, sondern wie öfter die ans Ende gestellten Wörter *ἐγώ* und *Χριστός*, welche einen Gegensatz bilden, haben den Nachdruck. Der Satz tritt zwar durch das fortschreitende *δὲ* in der Form der einfachen Fortführung der Rede auf, steht aber der Sache nach im Verhältniß der Folgerung zu dem *Χριστῷ συνεσταύρωμαι*. Bin ich gekreuzigt, so folgt, daß ich nicht mehr lebe; bin ich mit Christo gekreuzigt, so folgt, daß ich nicht mehr lebe, sondern Christus in mir lebt. Hieraus ergibt sich auch der Sinn der Sentenz. Indem ich mit Christo gekreuziget bin, bin ich ganz und gar aus mir selbst herausversetzt, und ganz und gar in Christum hineinversetzt, so daß also nun all' mein Sinnen, Denken und Trachten nur noch auf Christum gerichtet ist. Christus, der ist mein Leben, alles Andere ist in mir erstorben. Quare fides pure est docenda, quod scilicet per eam sic conglutineris Christo, ut ex te et ipso fiat quasi una persona, quae non possit segregari sed perpetuo adhaerescat ei, ut cum fiducia dicere possis: Ego sum Christus, hoc est, Christi justitia, victoria, vita etc. est mea. Luther. Es ist also hier nicht schlecht hin dasjenige gemeint, was man sonst wohl den Christus in uns im Unterschiede von Christus für uns zu nennen pflegt, d. i. nicht das neue, heilige Leben, welches Christus durch seinen Geist in uns wirkt und pflanzt. So z. B. Theophylact: *Χριστός ἐστι πάντα ποιῶν ἐν ἡμῖν καὶ κρατῶν καὶ δεσπόζων καὶ τὸ μὲν ἡμέτερον θάλημα νεκρὸν ἐστι, τὸ δὲ ἐκείνου ζῆ καὶ κυβερνᾷ τὴν ζωὴν ἡμῶν*. Auch bezeichnet hier das *ζῆ ἐν ἐμοὶ Χριστός* wohl nicht die reale Einwohnung des persönlichen Christus in uns, die sogenannte unio mystica, welche in Folge der Glaubensannahme seines Kreuzestodes sich vollzieht, denn der rechtfertigende Glaube bringt den Geist und in diesem Geiste zieht Christus selber persönlich und wahrhaftig ein in unsere Herzen und prägt dann durch Erneuerung und Heiligung unseres Herzens und Sinnes auch subjektiv sein Bild in uns aus, wie wohl diese Beziehung auf die unio mystica eher möglich ist, als die Beziehung auf die renovatio, weil bei der letzteren der Gedanken-zusammenhang und Gedankenfortschritt uns durchschneiden und verkehret scheint, indem ja der Apostel im gleich Folgenden wieder von der Rechtfertigung redet, zum Beweise, daß er aus derselben noch gar nicht herausgetreten ist. Wir beziehen also unseren Ausspruch vielmehr auf

die Glaubensergreifung Christi selber. Christus lebet in uns, weil wir ihn im Glauben ergriffen haben, aus uns selbst heraus = und in ihn eingegangen sind und ihn in uns hereingezogen haben. Unser ganzes Sein und Wesen ist nur in ihn den für uns Gekreuzigten versenkt, so leben nicht mehr wir selbst, sondern es lebet nur noch Christus in uns. Vgl. 4, 19. Dieser Gedanke wird nun in den gleich folgenden Worten unseres Verses noch näher herausgestellt und erläutert. Was ich aber jetzt lebe im Fleische, das lebe ich im Glauben des Sohnes Gottes, der mich geliebet und sich selbst für mich dargegeben hat. Wenn ich sage: Nur Christus lebet noch in mir, so meine ich damit, ich lebe nur noch im Glauben des für mich gekreuzigten Sohnes Gottes. Das fortschreitende δὲ führt also eine Sentenz ein, die im Verhältniß der Erläuterung zur vorhergehenden Sentenz steht. ὁ δὲ νῦν ζῶ ἐν σαρκί] ist also Exegetese des vorherigen ζῶ — Χριστός. Was ich nämlich jetzt lebe im Fleische, lebe ich u. s. w. Das νῦν steht nachdrücklich im Gegensatz zu seiner früheren, gesetzblichen Lebensperiode — in der er vor dem Χριστῷ συνεσταύρωμαι stand, und entspricht also dem οὐκέτι. Der Gegensatz des νῦν gegen das zukünftige Leben nach dem Tode, welchen viele Ausleger statuiren, ist durchaus nicht im Contexte begründet. Der Apostel hatte gesagt ζῶ οὐκέτι ἐγώ, doch galt dies nur im geistlichen Sinne, im natürlichen Sinne des Wortes ζῆν lebte er ja noch dieses Fleischesleben, aber jetzt war dieses ζῆν ἐν σαρκί nicht mehr ein dem Gesetze und sich selber leben, nicht mehr ein κατὰ σάρκα ζῆν, sondern ein Glaubensleben. σάρξ hat hier keine ethische Nebenbeziehung, sondern ζῆν ἐν σαρκί ist nicht wesentlich verschieden von ζῆν ἐν σώματι und bezeichnet, wie Meyer es ausdrückt, das Leben in der Erscheinungsform des aus Fleisch bestehenden Leibes. ἐν πίστει ζῶ] nicht mit Chrysostomus, Decumenius, Theophylact per fidem, sondern dem ἐν σαρκί entsprechend = im Glauben, das Element bezeichnend, in welchem sein Leben sich bewegt. Richtig de Wette: Mein natürliches durch fleischliche Organe und Vermögen vermitteltes Leben bewegt sich ganz im Elemente des Glaubens. Winer: omnis mea vita consecrata est τῇ πίστει: leben und in der πίστις leben ist bei mir eins. Luther: Sie vides me quidem loquentem, edentem, operantem, dormientem etc., et tamen vitam meam non vides, quia hoc vitae tempus, quod

ego vivo, in carne quidem vivo, sed non vivo ex carne vel secundum carnem, sed in fide, ex fide et secundum fidem. — Breviter ista vita non est carnis, licet sit in carne, sed Christi filii Dei, quem fide possidet christianus. ἐν πίστει steht aber nachdrücklich voran im Gegensatze zum ἐν νόμῳ ζῆν. τῇ τοῦ υἱοῦ τοῦ Θεοῦ] Die von Lachmann recipirte Lesart: τῇ τοῦ Θεοῦ καὶ Χριστοῦ empfiehlt sich weder durch ausreichende äußere Beglaubigung, noch durch innere Beschaffenheit. Der Genit. ist wie B. 16 Genit. object. im Glauben an den Sohn Gottes. In τοῦ ἀγαπήσαντός με καὶ ist καὶ explicativ. Die Liebe des Sohnes Gottes hat sich eben in seiner Hingabe für mich in den Tod bekundet, diese Hingabe ist der thatsächliche Erweis seiner Liebe. Wie sollte nun der Sohn Gottes, der sich aus Liebe für ihn in den Tod gegeben, ihm nicht Herz und Sinn so ganz hinnehmen, daß er nur noch ἐν πίστει αὐτοῦ lebt, daß er nicht mehr selber lebt, sondern nur noch Christus in ihm lebt. Zu παραδόντος αὐτὸν ὑπὲρ ἑμοῦ vgl. 1, 4. Was die Construction betrifft, so kann man entweder mit Winer ὁ δὲ νῦν ζῶ u. erklären: quod vero ad id attinet, quod etc. Oder man sagt einfacher mit Meyer ὁ als Objectus-Accusativ von ζῶ, so daß das Ganze zusammenhängend fortläuft: Das Leben, welches ich lebe, lebe ich u. s. w.

B. 21. Gut Meyer: Negative Seite des ἐν πίστει ζῶ u. kl. dem Jüdischen Treiben entgegengesetzt. Nicht zu nichte mache ich, nämlich wie du Petrus und alle, welche zum Gesetze zurückkehren und dasselbe wieder geltend machen, die Gnade, welche durch den Versöhnungstod Christi sich erwiesen hat, die causa efficiens salutis, die objektive Basis des rechtfertigenden Glaubens. οὐκ ἀθετῶ] Vulgata: non abjicio. Also nicht bloß: ich verachte, so Erasmus u. M., sondern: ich stelle ab, mache ungültig. In Petri jüdischem Verhalten lag nach Pauli Meinung die thatsächliche Erklärung, daß die Gnade Gottes unnütz, hingegen das Gesetz nöthig sei zur Rechtfertigung und zum Heile. εἰ γὰρ κτλ.] Rechtfertigung des eben Gesagten οὐκ ἀθετῶ. διὰ νόμον durchs Gesetz als ein die vor Gott geltende Gerechtfertigung vermittelndes Institut, vgl. 3, 11. Es steht nachdrücklich voran im Gegensatze zu Χριστός. Zu δικαιοσύνη ist ἐστίν zu ergänzen. ἄρα so folgt, daß, so ist also Christus grundlos gestorben. δωρεάν geschenktweise, dann: ohne Grund, ohne Ursache gratis i. e.

sine idonea causa, nulla necessitate urgente. Chrysostomus: περὶ τοῦ ὁ τοῦ Χριστοῦ θάνατος. Durch den Sühntod Christi hat sich eben die die Sünde vergebende Gnade Gottes vermittelt und offenbart; wer also durch das Gesetz die Gerechtigkeit zu erlangen meint, der erklärt damit Christi Sühntod für unnöthig und verwirft somit die Gnade Gottes. Theophylact erklärt *δωρεάν* durch *μάτην*, so auch Grotius u. A. = sine fructu, sine adeptione finis. Doch das heißt *δωρεάν* niemals. Allenfalls könnte *δωρεάν* heißen: ohne Entgelt, ohne Lohn. Dies bezieht sich dann aber immer auf die handelnde Person, also hier Christus, was nicht paßt. Über die Wirkung seiner Rede auf Petrum schweigt Paulus. Es versteht sich aber von selbst, daß dieselbe eine erfolgreiche war, sonst hätte ja Petrus ein für alle Mal aufgehört, Apostel Jesu Christi zu sein.

Kapitel III.

Paulus beginnt jetzt den Beweis zu führen, daß die Gerechtigkeit nicht aus dem Gesetze, sondern aus dem Glauben komme. Denn in der an Petrus gehaltenen Strafrede 2, 14—21 war dieser Satz mehr nur in der Form der zuversichtlichen Behauptung aufgetreten, welcher kein evangelischer Christ zu widersprechen wagen würde und der auch Petrus nicht widersprochen habe. Er hatte dort dem Petrus nur entgegen gehalten, daß beides nicht miteinander bestehen könne, Rechtfertigung durch das Gesetz und Rechtfertigung durch den Glauben, sondern daß eins das andere ausschließe. Petrus handele also inconsequent und verwickle sich in einen Selbstwiderspruch, wenn er beides, Gesetz und Evangelium, mit einander vereinigen wolle. Nachdem er gegen die Leser seinen Tadel und sein Befremden ausgesprochen, verweist er sie zuvörderst zum Beweise, daß nur der Glaube, nicht das Gesetz rechtfertige auf ihre eigene Erfahrung, nämlich auf den Empfang des heil. Geistes, der ja auch ihnen nur durch den Glauben, nicht durch das Gesetz vermittelt war. B. 1—5.

B. 1. ὧ ἀνόητοι Γαλάται! o unverständige Galater! Vgl. Lut. 24, 25: ὧ ἀνόητοι καὶ βραδεῖς τῇ καρδίᾳ τοῦ πιστεύειν ἐπὶ πᾶσιν οἷς ἐλάλησαν οἱ προφῆται. In seiner Strafrede an den Petrus hatte Paulus die Absurdität der Vermischung des Gesetzes mit dem Evangelium dargethan, und dieser Absurdität, dieses Unverständes machten sich eben die Galater schuldig. Daher im Übergange der Rede zur Gemeinde die Anrede ὧ ἀνόητοι Γαλάται besonders passend ist. Falsch also Hieronymus: Arbitror Apostolum Galatas regionis suae proprietate pulsasse. Er solle also auf die natürliche, volksthümliche Verstandesschwäche der Galater zielen, etwa wie er von den Cretern Tit. 1, 12 sagt: Κρητες αἰεὶ ψεύσται, κακὰ θηρία, γαστέρες ἀργαί. In diesem Sinne bemerkt auch Luther: Videtur autem istius nationis fuisse proprium et gentile vitium, quod ἀνόητοι fuerunt, ut Cretenses mendaces, quasi dicat: Quod dicimini et vocamini, hoc vere estis et permanetis, nempe ἀνόητοι Γαλάται. Doch es wäre dies eine Unzarttheit gewesen, deren sich Paulus auch im glühendsten apostolischen Zornesaffekte niemals schuldig macht. Eher ließe sich eine Beziehung darauf annehmen, daß nach Themist. 23 der scharfe Verstand der Galater gerühmt ward, so von Hofmann. Wichtig bemerkt aber Luther: Est autem emphasis in vocabulo „Galatae“, non enim fratres, ut alias solet, sed nomine gentilicio appellat. τίς ἡμᾶς ἐβάσκανε;] quis vos fascinavit? Wer hat euch bezaubert? τίς ἡμᾶς steht in affektvollem Contraste. Wer euch, denen doch u. s. w. βασκαίνειν, von βάσκειν = βάζειν schwagen, eigentl. s. v. a. besprechen, durch Zauberformeln behexen, mala lingua nocere, beschreien, durch Rede bezaubern. Der Teufel, welcher die äußeren und inneren Sinne der Menschen verblendet, daß sich ihnen die wahre Gestalt der Dinge verwirrt und sie Blendwerke für Realität halten, muß wohl durch irgend einen seiner Emissäre dieses Kunststück an euch verübt haben. Die Frage des Apostels geht aus dem Affekte der Verwunderung über ihre unbegreifliche Verführung hervor. In der Wirklichkeit waren es ja die Irrlehrer, welche durch ihre verführerischen Reden dieses Werk an ihnen vollbracht hatten. Nach dem Vorgange von Chrysostomus wollen einige andere Ausleger erklären: Wer hat euch beneidet? d. i. um euren früheren glücklichen Zustand. Diese Bedeutung von βασ-

καίνειν von der Bezauberung durch bösen Blick, invideo oculo es Jemandem anthun, kommt gleichfalls vor, wiewohl meist mit dem Dativ, doch Sir. 14, 6 auch mit dem Acc. Jedenfalls aber ist die erste, gangbarste Auffassung passender. Quis excantavit vos? Die gut griechische Aoristform ἐβάσκηγε ist an unserer Stelle nicht ausreichend beglaubigt. τῇ ἀληθείᾳ μὴ πείθεσθαι] der Wahrheit nicht zu gehorchen, d. i. hier nach dem Contexte: der einmal überlieferten und angenommenen Wahrheit nicht zu gehorchen, also = sie nicht treu zu bewahren. Dieser Zusatz ist aber von Griesbach u. A. nach überwiegenden Zeugen wohl mit Recht als Glossen aus 5, 7 getilgt: τίς ὑμᾶς ἀνέκοψε τῇ ἀληθείᾳ μὴ πείθεσθαι; — οἷς κατ' ὀφθαλμοὺς κτλ.] führt also den Grund für die Unbegreiflichkeit ihrer ἀνοησία ein. Denen vor Augen Jesus Christus hingemalt worden als unter euch Gekreuzigter, d. i. das Evangelium wurde so klar und eindringlich euch verkündigt, als ob die Thatfache des Kreuzestodes Christi unter euch selbst vollzogen worden wäre, und dennoch habt ihr trotz dieser lebendigen und gleichsam gegenwärtigen Anschauung des gekreuzigten Christus denselben verleugnet und euch das Gesetz statt des Kreuzes Christi erwählt; welcher Unverstand nur aus Zauberei zu erklären ist, die euch gleichsam das liebliche Bild Christi aus den Augen gerückt und das schreckende Bild Mosis untergeschoben hat. So erklärt sich auch die Wahl des Ausdruckes. — γράφειν in der Bedeutung: malen, ist im Griechischen häufig. Die griechischen Exegeten erklären demnach προγράφειν vormalen, hinmalen, so daß also προ hier nicht = ante temporell, sondern = palam, ita ut conspectus omnibus pateat, was noch deutlicher in dem κατ' ὀφθαλμοὺς eigentl. = gegen die Augen hin, vor Augen vgl. 2, 11 κατὰ πρόσωπον, liegt. Die Etymologie ist richtig und die Bedeutung sehr passend, wenn auch dieser usus des προγράφειν nicht nachweisbar. Doch giebt es bei Paulus sehr viele solche ἀπαξ λεγόμενα. So erklären auch die meisten Neueren. ἐν ὑμῖν ist nicht zu προεγράφη zu ziehen = euch, ja unter euch ist er hingemalt worden, was keine Verstärkung des οἷς, sondern ein leerer Zusatz wäre. Es gehört vielmehr zu ἐσταυρωμένος = als unter euch gekreuzigt. Gegen den Einwand von Winer, Schott und Meyer, daß in diesem Falle das ὡς nicht fehlen dürfe, bemerkt richtig de Wette, ohne dasselbe wäre

der Sinn nur stärker, und das unter euch gekreuzigt als wirklich gedacht, vgl. 1 Cor. 1, 23. Einige Ausleger, namentlich Estius, Wolf, Bengel, Flatt und Schott wollen προγράφειν im bekannten Sinne von palam et publice scribere, durch einen Anschlag (πρόγραμμα) bekannt machen, nehmen. Doch paßt dazu nicht ἐν ὑμῖν. Andere wollen bei προγράφειν an der Bedeutung festhalten, in welcher das Wort sonst bei Paulus Röm. 15, 4. Eph. 3, 3 vorkommt, nämlich: zuvor schreiben, so daß προ nicht örtliche, sondern zeitliche Bedeutung hat. Hieronymus erklärte dies dann: vorhergeschriebenen durch die Propheten, wogegen schon κατ' ὀφθαλμοὺς und ἐν ὑμῖν, auch haben die Propheten nicht gerade den Kreuzestod Jesu so deutlich geweissagt, wenn auch den Veröhnungstod an sich, und es ist hier offenbar von Pauli Verkündigung, nicht von der Propheten Schriften die Rede. Meyer erklärt nach derselben Bedeutung des προγράφειν zuvor schreiben: Paulus habe Christum vormalig gleichsam vor ihren Augen in ihre Herzen geschrieben. Doch enthält so das κατ' ὀφθαλμοὺς und ἐν ὑμῖν einen Widerspruch. Die Weglassung von ἐν ὑμῖν, welche Sachmann und Tischendorf nach nicht ausreichenden Autoritäten befolgt haben, ist offenbar nur daraus zu erklären, daß diese Worte als überflüssig oder mit κατ' ὀφθαλμοὺς unverträglich betrachtet wurden. Luther endlich will nach dem Vorgange von Ambros. ἐν ὑμῖν ἐσταυρωμένος im schlimmen Sinne nehmen. Quibus ob oculos Christus praescriptus est, quod sit in vobis crucifixus, quaerentes justitiam ex lege crucifigunt Christum, qui antea vixit et regnavit in ipsis. Paulus habe ihnen also argumentis praedictis vorgehalten, quod Christus non vivit, sed mortuus in eis est. Hebr. 6, 6: ἀνασταυροῦντες ἑαυτοὺς τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ καὶ παραδειγματίζοντες. Doch diese Auffassung, so wie der Rückgang auf die Argumentation der an den Petrus gerichteten Rede ist offenbar sehr gezwungen. Treffender lautet Luthers Übersetzung: Welchen Christus Jesus vor die Augen gemalt war, und jetzt unter euch gekreuzigt ist. Doch steht dieses jetzt eben nicht im Texte, und läßt sich eben nicht ohne Weiteres suppliren. ἐσταυρωμένος steht übrigens nachdrücklich am Ende. Grade den σταυρὸς Christi stießen sie mit ihrem nomistischen Streben um.

B. 2. τοῦτο μόνον θέλω μαθεῖν ἀφ' ὑμῶν] dies allein will

ich von euch vernehmen; dies nur wünsche ich zu erfahren von euch. Si nihil aliud, inquit, contra vos haberem, acciperem ipsam experientiam. Luther. Ich will von allen anderen Selbstgeständnissen, die ich zu eurer Widerlegung fordern könnte, abstrahiren; beantwortet mir diese einzige Frage. Paulus betrachtet dieses einzige Argument als an sich genügend, was es in der That auch ist, wiewohl er nachher ja noch andere Argumente hinzufügt. *μανθάνειν* wie öfter = erfahren, cognoscere, vgl. Apg. 23, 27. Unpassend Luther u. Bengel ironisch = als euer Schüler lernen. Paulus sagt aber nicht *μανθάνειν παρ'*, sondern *ἀπ' ὑμῶν*, wobei nicht grade an den Gegensatz des unmittelbaren und des mittelbaren, brieflichen oder durch Andere vermittelten *μανθάνειν* zu denken ist, sondern das *ἀπὸ* bezeichnet nur die Entfernung der mittheilenden Subjekte, vgl. 1 Cor. 11, 23. *ἐξ ἔργων νόμου κτλ.*] habt ihr in Folge von Gesetzeswerken den Geist empfangen oder in Folge der Kunde des Glaubens? d. i. wurde dadurch, daß ihr Werke, die das Gesetz vorschreibt, vollbrachtet, der Empfang des Geistes bei euch verursacht, oder dadurch, daß euch der Glaube an Christum gepredigt wurde? Die Antwort konnte nicht zweifelhaft sein, nämlich: in Folge der Kunde des Glaubens, nicht in Folge der Gesetzeswerke haben wir den Geist empfangen. Man kann aus dieser Frage nicht schließen, daß die Galatergemeinde nur aus geborenen Juden oder Proselyten und Judengenossen bestanden habe. Weder die Heiden, die den νόμος nicht hatten, noch die Juden, die ihn hatten, hatten *ἐξ ἔργων νόμου* den Geist empfangen, sondern beide gemeinsam in Folge der Annahme der Predigt des rechtfertigenden Glaubens, wodurch eben die Gleichgültigkeit des νόμος in Beziehung auf die Rechtfertigung erwiesen und versiegelt war. τὸ πνεῦμα ist aber nicht der heil. Geist als höhere Kraft aus Gott, sondern es ist der persönliche Gottesgeist, der allerdings als wirksames Princip des christlichen Lebens empfangen wird. Die Wirkungen dieses Gottesgeistes waren in der apostolischen Zeit nicht bloß innerliche, sondern auch äußerliche, sichtbar wahrnehmbare, sich in wunderbaren Charismen kund gebende. Um so mehr konnte sich der Apostel auf dieses handgreifliche Zeugniß des Geistes berufen. Der Geist war freilich allen Gläubigen, auch den nicht mit wunderbaren Charismen versehenen mitgetheilt, als Geist des Lichtes, des Trostes, der Heiligung und der

Kraft, in jenen wunderbar charismatisch begabten kam aber jenes allgemeine Geisteswogen zur sichtbaren Erscheinung. Vgl. B. 5. ἀκοή kann entweder objektiv genommen werden = die Kunde, Predigt des Glaubens, d. i. welche vom Glauben handelt, vgl. Röm. 10, 16, dies überhaupt die im N. T. gewöhnliche Bedeutung, Übersetzung der LXX u. אָמִינָה, so auch hier, oder subjektiv = das Anhören, Vernehmen des Glaubens, auditio fidei. ἀκοή = ὑπακοή kommt zwar im Sprachgebrauche der LXX, aber nicht des N. T. vor. Auch wenn man auditio fidei erklärt, ist πίστις nicht direkt = doctrina fidei, welche bei den Kirchenvätern vorkommende Bedeutung im N. T. nicht mit Sicherheit nachzuweisen ist, sondern πίστις ist bei beiden Erklärungen objektivirt zu denken, vgl. 1, 23. Gezwungen von Hofmann, der nicht an eine ἀκοή πίστεως, sondern an eine πίστις ἀκοῆς = Glauben, der eine Kunde zum Inhalte hat, gedacht wissen will.

B. 3. οὕτως ἀνόητοί ἐστε;] so sehr seid ihr unverständlich? Das οὕτως weist auf das Folgende hin, vgl. Hebr. 12, 21. ἐναρξάμενοι πνεύματι κτλ.] nachdem ihr mit dem Geiste angefangen, vollendet ihr nun mit dem Fleische. Der Dativ ist Dativus modi, mit dem Geiste, oder: im Geiste. πνεύματι ohne Artikel und im Gegensatz zu σαρκὶ dürfte hier nicht wie τὸ πνεῦμα B. 2 der persönliche Gottesgeist selber, sondern wie öfter die durch denselben begründete neue, geistliche Zuständlichkeit sein, so daß πνεύματι und σαρκὶ nicht wesentlich verschieden von: als πνευματικοί und: als σαρκικοί. Als Objekt zu ἐναρξασθαι und ἐπιτελεῖσθαι ist, wenn überhaupt etwas, einfach: euer Leben, nicht: euer christliches Leben, was zum zweiten Verbum nicht paßt, zu ergänzen. Welche Anwesenheit, auf einen so herrlichen Anfang ein so schimpfliches Ende folgen zu lassen. Vulg., Chrys., Theoph. und die meisten Älteren, unter den Neueren Meyer fassen ἐπιτελεῖσθε als Passiv = carne perficimini mit Beziehung auf die Predigt der Irrlehrer, was dann ironisch zu nehmen wäre. Die Irrlehrer suchten die Gläubigen durch das Gesetz zur Perfektion zu bringen, was Paulus ein σαρκὶ ἐπιτελεῖσθαι, ein mit dem Fleische Vollendetwerden nennt. Allerdings kommt sonst im N. T. nur ἐπιτελεῖν, und ἐπιτελεῖσθαι nur als Passivum vor, vgl. 1 Petr. 5, 9. Dennoch scheint hier ἐπιτελεῖσθε im Gegensatz zu ἐναρξάμενοι als Medium zu fassen, welches bei den Klassikern häufig

im Sinne von: vollenden, vollbringen vorkommt. Auch der Gegensatz von *ἐναρξάμενοι* und *ἐπιτελεῖσθε* spricht für die mediale Fassung des letzteren. *σάρξ* ist hier im Gegensatz zu *πνεῦμα* im ethischen Sinne zu nehmen. Es ist die fleischliche, d. i. sündhafte Gesinnung des natürlichen, vom Geiste Gottes entblößten Menschen, welche sich hier speciell darin kund giebt, daß der Mensch in den *ἐργοῖς νόμου* sein Heil sucht. Theodoret erklärt gradezu: *σάρκα (ἐκάλει) τὴν κατὰ νόμον πολιτείαν*. Itaque caro, sagt Luther, est ipsa iustitia, sapientia carnis ac cogitatio rationis, quae per legem conatur justificari. Zu *νῦν* bemerkt Bengel: nunc, cum magis magisque deberetis spirituales fieri relictis carne. Um so weniger ist *ἐπιτελεῖσθε* mit *Usteri* als Futur. attic. zu nehmen, sondern das Präsens bezeichnet, wie Meyer bemerkt, daß die Galater in diesem *ἐπιτελεῖσθαι* grade begriffen sind. Vgl. 1, 6.

B. 4. *τοσαῦτα ἐπάθετε εἰκῇ*] die meisten Ausleger verstehen dies nach dem Vorgange von Chrysostomus und Augustin von den Leiden und Verfolgungen, welche die Galater um des Christenthums willen erduldet hätten. Dies hätten sie nun alles vergeblich erduldet, da sie als vom Glauben Abgefallene nun auch der Herrlichkeit verlustig gingen, welche nach Gottes Verheißung auf die Erbsale der Gläubigen folgen soll. Indes von Verfolgungsleiden der Galatergemeinde ist weder aus der Apostelgeschichte etwas bekannt, noch auch sonst in unserem Briefe etwas berührt. Überdies aber paßt diese Auffassung nicht in den Zusammenhang, welcher es nur vgl. das *μόνον* B. 2 mit dem Sage zu thun hat, daß der Geist den Gläubigen, nicht den Wertgerechten, die als solche Fleischlichgesinnte sind, gegeben werde. Daher hat eine andere Reihe von Auslegern, namentlich die meisten Neueren, mit Recht das *πάσχειν*, welches eine vox media ist, in bonam partem erklärt, also von den glücklichen Erfahrungen der Galater. So vieles erfuhret ihr umsonst d. i. so viele Wohlthaten (des Geistes) habt ihr vergeblich empfangen, denn da ihr nun wieder ins gesetzhiche, d. i. fleischliche Wesen zurücksallet, so ist es so gut, als ob ihr diese Wohlthaten nicht empfangen hättet, da ihr ihrer ja doch wieder verlustig gehet. *πάσχειν* absolut gebraucht, auch ohne *εἰ*, *ἀγαθόν* u. dgl. findet sich wenn auch nicht im N. T. doch bei den Klassikern und auch bei Josephus sensu bono. Diese Bedeutung ist dann allerdings immer durch

den Zusammenhang gefordert, so aber, wie bemerkt, auch hier. Vgl. auch 4, 11. *φοβοῦμαι ὑμᾶς, μήπως εἰκῇ κεκοπήκαμε εἰς ὑμᾶς*. Meyer erklärt im Zusammenhang mit seiner passiven Auffassung von *ἐπιτελεῖσθε*: So vieles habt ihr (durch die Gesetzesplacereien der Irrlehrer) ohne Nutzen erlitten. Doch daß sie die Gesetzesplacereien erduldet haben, ohne Nutzen davon zu haben, versteht sich nach paulinischer Anschauung ganz von selbst und enthält auch gar kein sittliches Motiv. Das *εἰκῇ* verliert so seine offenbare Beziehung auf ein früheres Gut, welches sie vergeblich empfangen haben, weil sie es muthwillig vergeudet haben oder zu vergeuden im Begriff stehen. *εἴγε καὶ εἰκῇ*] wenn nämlich auch umsonst, wenn nämlich nur umsonst. Es supplirt sich dabei von selbst: und nicht etwa mit positiv verderblichem Erfolge. Ich fürchte, daß ihr nicht nur die göttlichen Wohlthaten einbüßet, sondern auch den göttlichen Zorn auf euch laden werdet. Baumgarten-Crusius, Ewald, Wieseler beziehen das *εἰκῇ* weniger gut nicht auf das göttliche Gericht, sondern auf die fortschreitende, sittliche Verschlimmerung, d. h. wenn es mit euch nicht sogar schlimmer geworden ist. Das *εἴγε* im Unterschiede von *εἴπερ* wenn anders, was ich nicht weiß, ist = wenn nämlich, wie ich voraussetzen will. *καὶ* auch, auch nur. Wenn ihr es nämlich auch nur vergeblich erlitten habt, und nicht gar zur positiven Beeinträchtigung eures Heiles. Diejenigen, welche *πάσχειν* auf die Verfolgungsleiden beziehen, können dann in dem *εἴγε καὶ εἰκῇ* nicht wohl den Gedanken an noch Schlimmeres als das *εἰκῇ* finden. Denn die Verfolgungsleiden können sie wohl ohne Frucht, nicht aber zu ihrem Schaden erduldet haben. Diese Ausleger finden also in den Worten *εἴγε καὶ εἰκῇ* eine Ermuthigung zur Besserung = wenn nämlich auch wirklich umsonst, ich will vielmehr das Gegentheil hoffen und annehmen. So schon Chrysostomus: *εἰ γὰρ βουληθείητε φησιν ἀνανῆναι καὶ ἀναντῆσασθαι ἑαυτοὺς, οὐκ εἰκῇ*. So auch Ambrosius, Luther, Erasmus, Calvin, Estius u. M. Doch nicht der mildernde Gedanke an die Besserung, wodurch der gesetzte Fall des *εἰκῇ* aufgehoben werden würde, sondern der Gedanke an noch Schlimmeres als das *εἰκῇ* ist hier offenbar nach dem strengen strafenden Inhalte von B. 1—3 für contextgemäß zu achten.

B. 5. Da B. 3 u. 4 zwar keine grammatische, wohl aber eine

logische Parenthese bilden, so geht B. 5 mit dem wiederaufnehmenden οὖν auf B. 2 zurück. Die Wiederaufnahme und etwas bestimmtere Entwicklung des Inhaltes von B. 2 geschieht aber, um daran zum Erweis der Rechtfertigung aus dem Glauben B. 6 das Beispiel Abrahams zu knüpfen. ὁ οὖν ἐπιχορηγῶν ὑμῖν τὸ πνεῦμα] der euch nun den Geist darreicht. Der Apostel sagt ἐπιχορηγῶν nicht ἐπιχορηγῆσας, er geht also aus der Vergangenheit vgl. τὸ πνεῦμα ἐλάβετε B. 2 in die Gegenwart über. Wir sehen also, daß die Geisteswirkungen in den Galatergemeinden, trotz ihrer Inclination zum Abfalle vom Glauben, eben weil derselbe, am allerwenigsten von der ganzen Gemeinde, noch nicht vollzogen war, noch nicht aufgehört hatten, mochten sie auch immerhin etwa auf einen engeren Umkreis beschränkt und weniger energisch sein, als im Anfange. Vgl. auch 5, 25. 6, 1. χορηγεῖν eigentlich die Kosten zur Ausrüstung und Aufführung eines Chores hergeben, dann überhaupt: die Kosten oder den erforderlichen Aufwand wozu hergeben, daher ausrüsten, ausstatten, hinreichend oder reichlich mit etwas versehen. Das ἐπ' ist hier nicht, wie sonst wohl bei den Klassikern in ἐπιχορηγεῖν = insuper, sondern wie ἐπ' öfter in anderer Composition z. B. ἐπιποθεῖν die Richtung bezeichnend = unserem Darreichen, vgl. 2 Cor. 9, 10. Col. 2, 19. 2 Petr. 1, 5. καὶ ἐνεργῶν δυνάμεις ἐν ὑμῖν] und — um nämlich unter den Wirkungen dieses euch mitgetheilten Gottesgeistes ein specielles χάρισμα namhaft zu machen, welcher u. s. w. δυνάμεις sind entweder: Wunder 1 Cor. 12, 10, dann ist ἐν = unter, und Wunder unter euch wirkt. Oder δυνάμεις sind Wunderkräfte 1 Cor. 12, 28, dann ist ἐν = in, d. i. in eurem Innern. Und Wunderkräfte (eben mittelst seines Geistes) in euch wirkt. In letzterem Sinne gewöhnlich ἐνεργεῖν ἐν τινι vgl. 1 Cor. 12, 6. Phil. 2, 13. Eph. 2, 2. Besonders auch καὶ διὰ τοῦτο αἱ δυνάμεις ἐνεργοῦσιν ἐν αὐτῷ Matth. 14, 2. So also wohl auch hier. ἔξ ἔργων νόμου ἢ ἔξ ἀκοῆς πίστεως] sc. ἐπιχορηγεῖ ὑμῖν τὸ πνεῦμα καὶ ἐνεργεῖ δυνάμεις ἐν ὑμῖν; Thut er es in Folge von Gesetzes-Werken oder in Folge der Glaubens-Runde? Wird diese seine Wirksamkeit auf euch durch Gesetzeswerke oder durch die Glaubenspredigt verursacht?

Es folgt nun eine zweite, eigentlich von 3, 6 bis 4, 11 reichende dialektisch-polemische Beweisführung gegen die angebliche Heils-Nothwendigkeit des mosaischen Gesetzes und für die Erlangung der Rechtfertigung

allein durch den Glauben, welche in mehrere enge unter sich zusammenhängende Momente zerfällt, welchen Zusammenhang wir schon in der Einleitung genauer dargelegt haben, s. S. 6 u. 7. Zunächst B. 6—9. Auch Abraham ward durch den Glauben gerechtfertigt, daher sind nur die Gläubigen seine wahren Kinder, welche nach der Schrift mit Abraham des ihm verheißenen Segens theilhaftig werden. Gerade das Beispiel des Abraham war für den Apostel von der höchsten Bedeutung. Denn grade an ihm, dem hochverehrten Stammvater des israelitischen Volkes, welcher zuerst von Gott das Gebot der Beschneidung übernommen hatte, mußte klar sich herausstellen, auf welchem Wege Gott seine Nachkommen zur Rechtfertigung und zum Heile zu führen gedächte. Offenbar auf demselben Wege, auf dem er selbst dazu gelangt war. Die Judaisten sagten nun: durch Gott wohlgefällige Werke der Frömmigkeit und Übernahme der Beschneidung ward Abraham gerechtfertigt. Seine ächten Kinder sind also seine leiblichen Nachkommen, welche gleichfalls beschnitten und werkgerecht sind, wie er. Die Heiden, vor welchen Israel, weil leiblich von Abraham abstammend, immer einen Vorzug behält, können doch wie er und seine Nachkommen des Heiles theilhaftig werden, wenn sie wenigstens die Beschneidung über sich nehmen und die Werke des Gesetzes vollbringen. Diese ganze Argumentation durchkreift nun der Apostel durch seinen Satz: Abraham ward durch den Glauben gerechtfertigt. Nur die Gläubigen sind also seine ächten Kinder, welche an dem Abrahamssegen Theil bekommen.

B. 6. Die sich von selbst ergebende Antwort auf B. 5 war der auf B. 2 gleichlautend: ἔξ ἀκοῆς πίστεως. Wird nun die Gabe des heil. Geistes nur durch die Predigt des Glaubens vermittelt, so war eben bewiesen, was bewiesen werden sollte, daß nur der Glaube rechtfertige. Denn nur den Gerechten wird der heil. Geist ertheilt. Somit ist die logische Anknüpfung von B. 6 an B. 5 durch καὶ ganz gerechtfertigt. Die Rechtfertigung kommt aus dem Glauben, gleichwie Abraham gerechtfertigt war. Mit diesem geschichtlichen Belege seines Satzes leitet also der Apostel eine neue Argumentation ein. Gleichwie Abraham Gott glaubte und es (nämlich dieses Glauben) ihm angerechnet wurde zur Gerechtigkeit. Der Satz, den der Apostel hier aufstellt, findet sich bekanntlich Gen. 15, 6. Denselben Gebrauch macht der Apostel von diesem Diktum Röm. 4, 3. Ward das Glauben Abraham zur Gerechtigkeit angerechnet, so also nicht die Gesetzeswerke.

denn *πίστις* und *ἔργα νόμου* stehen, was die Rechtfertigung betrifft, dem Apostel im sich ausschließenden Gegensatz. Also rechtfertigte den Abraham auch die *πίστις* nicht als *ἔργον νόμου*, sondern um ihres Inhaltes Christum willen vgl. 2, 16. 17, wo *δικαιωθῆναι ἐκ πίστεως Χριστοῦ* und *ἐν Χριστῷ* gleichgesetzt sind. Die *πίστις* wird gerechnet *εἰς δικαιοσύνην*, weil sie die *δικαιοσύνη Χριστοῦ* ergreift. Paulus kennt keinen andern rechtfertigenden Glauben als den Glauben an Christum. Daß er auch dem Abraham schon diesen Glauben an Christum beilegt, ist demnach unzweifelhaft.

B. 7. *γινώσκετε ἄρα*] erkennt also. *γινώσκετε* wird nach dem Vorgange von Hieronymus und Ambrosius von mehreren Auslegern als Indicativ genommen. Der Imperativ ist aber nachdrücklicher. So auch nach dem Vorgange der Vulg. u. d. Syr. die meisten Ausleger. *ἄρα* kann auch bei dem Imperativ stehen. Es folgert aber daraus, daß Abrahams Glaube ihm zur Gerechtigkeit gerechnet ward, daß die, welche des Glaubens sind, Abrahams Kinder sind. *οἱ ἐκ πίστεως*] die, welche gleichsam vom Glauben herkommen, vom Glauben her sind, nicht wesentlich verschieden von: die Gläubigen, markirt, wie Meyer bemerkt, die geistige Beschaffenheit genetisch. Vgl. B. 10. Röm. 4, 14: *οἱ ἐκ νόμου*. 2, 8: *οἱ ἐκ ἐριθείας* u. s. *οὔτοι*] emphatisch: Diese und keine Andern vgl. Röm. 8, 14. 9, 6. *εἰσιν υἱοὶ Ἀβραάμ*] sind Abrahams Söhne. Denn der Sohn trägt die Beschaffenheit des Vaters an sich. Des gläubigen Abrahams Kinder sind also die Gläubigen. Vgl. Joh. 8, 39, wo der Herr auf die Behauptung der leiblichen Nachkommen Abrahams: *ὁ πατὴρ ἡμῶν Ἀβραάμ ἐστίν*, antwortet: *εἰ τέκνα τοῦ Ἀβραάμ ἦτε, τὰ ἔργα τοῦ Ἀβραάμ ἐποιεῖτε ἂν*. Durch das *οὔτοι* werden alle anderen Nachkommen ausgeschlossen, denn sie sind des Namens der Abrahamskinder gar nicht werth, weil sie ihrem Vater so unähnlich sind, nur die Gläubigen sind die mit Recht so zu nennenden Abrahamskinder, so daß also *υἱοὶ Ἀβραάμ* aus dem Zusammenhange die Bedeutung gewinnt: Die eigentlichen, die wahren, die ächten Abrahamskinder. Gewöhnlich nun denkt man als Gegensatz zu *οὔτοι*: Nicht die leiblichen Nachkommen Abrahams. So auch Röm. 9, 7. 8. In der That ist dieser Gegensatz ja auch an sich der nächstliegende. Meyer meint, diese Vergleichung der leiblichen und geistlichen Abrahamidenchaft sei unserem Contexte fremd.

Contextgemäß sei hier nur: diese, nicht diejenigen, welche *ἐξ ἔργων νόμου* sind. So auch Rückert und Wieseler. Indes die leiblichen Nachkommen Abrahams, welche nichts als leibliche Nachkommen sind, und mit dieser leiblichen Abstammung sich brüsteten, waren immer zugleich die, welche *ἐκ περιτομῆς, ἐξ ἔργων νόμου* waren. Diese Begriffe sind untrennbar. Der bloße Jude ist immer zugleich der beschneitene, der werkgerechte Jude. Der Gegensatz zu *οὔτοι* ist also nicht sowohl: die leiblichen Nachkommen Abrahams, als vielmehr: die welche nur leibliche Nachkommen Abrahams sind, denn der gläubige Jude war ja allerdings auch nach Pauli Anschauungsweise *υἱὸς Ἀβραάμ*, nur nicht als leiblicher Nachkomme, sondern als Gläubiger. Sind die nur leiblichen Nachkommen, welche allemal auch *οἱ ἐξ ἔργων νόμου* sind, ausgeschlossen, so kann auch den Heiden nicht zugemuthet werden, durch Übernahme der *περιτομή* und des *νόμος* sich der Gemeinschaft dieser leiblichen, beschneitenen, werkgerechten Nachkommen, des *Ἰσραὴλ κατὰ σάρκα* incorporiren zu lassen.

B. 8. Richtig giebt Meyer den Zusammenhang von B. 8. 9 mit B. 6. 7 an: „Nachdem Paulus darauf hingewiesen, daß keine Andern als die Gläubigen Abrahams Söhne sind, zeigt er nun weiter, daß nach der Schrift keine Andern auch als diese am Segen Abrahams Theil haben, d. h. gerechtfertigt werden,“ und bezeichnet das *δὲ* als metabatisch von der Kindschaft Abrahams zur Segensgemeinschaft überführend. *προϊδούσα δὲ ἡ γραφή*] da aber die Schrift vorherseh. So auch nachher *προεγγεγλίσατο* sie verkündigte vorher. Eigentlich sieht ja Gott vorher und verkündigt vorher, wie auch d. Syr. Gott als Subjekt setzt. Doch wird hier beides auf die Schrift übertragen, insofern ja das göttliche Vorhersehen und Vorherverkündigen durch die Schrift ausgedrückt und in ihr enthalten ist. *ἡ γραφή* ist also, wie öfter personificirt. Vgl. B. 22. Röm. 4, 3. Joh. 7, 38. Schöttgen führt aus dem Buche Siphra die ganz gleiche Metonymie nämlich *scripturae pro auctore scripturae* an: *וַיִּרְאֵהוּ אֱלֹהִים אֶת אֲבְרָהָם* quid scriptura vidit. *ὅτι ἐκ πίστεως δικαιοῦται τὰ ἔθνη ὁ θεός*] daß durch den Glauben Gott die Heiden rechtfertigt. *ἐκ πίστεως* ist nachdrücklich vorangestellt, *ἐκ πίστεως οὐκ ἐξ ἔργων νόμου* sollten sie gerechtfertigt werden. Schriftwidrig wird ihnen also jetzt von den Irrlehrern der *νόμος* als Mittel der Rechtfertigung auf-

gebildet. Aus der Voranstellung von *ἐκ πίστεως* erhellt zugleich, daß die Irrlehrer zwar den Heiden nicht die Theilnahme an der Sohnschaft absprechen, sonst hätte Paulus gesagt *ὅτι καὶ τὰ ἔθνη κτλ.*, wohl aber zu diesem Zwecke die *περιτομή* und den *νόμος* zur *πίστις* hinzufügen wollten. *ἐκ πίστεως* ist also nach dem Contexte und durch die hinzuzudenkende Antithese s. v. a. *μόνον ἐκ πίστεως*, sola fide exclusis operibus. *δικαιοὶ* Praes., weil das Vorhergesehene jetzt gegenwärtig ist. *προευγγελίστατο τῷ Ἀβραάμ*] verhiess sie dem Abraham vorher. Diese Botschaft war für den Abraham eine frohe Botschaft, ein *εὐαγγέλιον*. *προευγγελίζεσθαι* vgl. *προγράφειν* im N. T. nur hier. Das *προ* bezieht sich, wie in *προϊδοῦσα* auf die damals noch zukünftige Verwirklichung der frohen Botschaft. *ὅτι ἐνευλογηθήσονται ἐν σοὶ πάντα τὰ ἔθνη*] Gesegnet werden in dir werden alle Heiden. Das recitative *ὅτι* dient der bloßen Anführung. Die Stelle ist aus Gen. 12, 3 nach d. LXX citirt. Dort steht *πάσαι αἱ φυλαὶ τῆς γῆς*. Der Ausdruck *πάντα τὰ ἔθνη* ist aus Gen. 18, 16 aufgenommen, und zwar absichtlich, weil es sich ja dem ganzen Zusammenhange nach um Heidenchristen handelt, welche die Juden dem *νόμος* unterthänig machen wollten. *πάντα τὰ ἔθνη* ist also nicht mit Eftius, Winter u. A. alle Völker d. i. Juden und Heiden zu erklären. Auch im Originale sind die übrigen Völker im Gegensatz zur Nachkommenschaft Abrahams gemeint. Den Nachdruck hat das vorausgestellte *ἐνευλογηθήσονται*. Gesegnet werden sollten in ihm dem gläubigen Abraham alle Heiden, zum Beweise, daß Gott aus dem Glauben die Heiden rechtfertigt. Denn sollten sie nicht durch den Glauben, sondern aus Gesetzeswerken gerechtfertigt werden, so wäre ihnen nicht Segen verheißen. Denn *οἱ ἐξ ἔργων νόμον* trifft nicht der Segen, sondern der Fluch B. 10. Die *εὐλογία* besteht aber der Sache nach in der *δικαίωσις* selbst, wie die Rückbeziehung des *ἐνευλογηθήσ.* κτλ. auf das *ἐκ πίστεως δικαιοὶ κτλ.* erweist. Die Gläubigen ererben den Segen der Rechtfertigung, hingegen die Wertgerechten trifft der Fluch der Verdammniß. So auch Luther: Loquitur de tali benedictione, quae pertinet ad reputandam justitiam, quae valet coram Deo et redimit a maledictione peccati. Statt des Simpl. *εὐλογηθήσ.*, so die rec., ist nach entscheidenden Zeugen *ἐνευλογ.* zu recipiren. Vgl. Apg. 3, 25, wo sich gleich-

falls in mehreren Autoritäten das den Abschreibern geläufigere Simplex findet. *ἐν σοὶ*] wird von Hieronymus, Decumenius, Eftius, Calov, Bengel u. A. erklärt: per tuam posteritatem i. e. Christum, doch dies wäre *ἐν τῷ σπέρματί σου* B. 16. Auch wird ja das *ἐν σοὶ* B. 9 durch *σὺν τῷ πιστῷ Ἀβραάμ* erklärt. Richtiger Chrysostomus, Theophylact, Augustin: imitatione fidei, Calov: instar Abrahamae, de Wette: in deiner Gemeinschaft. Am zutreffendsten wohl Meyer: In dir d. h. in dem, daß du gesegnet wirst (gerechtfertigt wirst), ist das Gesegnetwerden aller Heiden enthalten (als Consequens), insofern nämlich alle Heiden durch den Glauben zur Rechtfertigung gelangen sollen, in Abrahams Segen aber der Zusammenhang von Glaube und Rechtfertigung eröffnet wurde.

B. 9. *ὥστε*] demnach, weil nämlich *ἐν σοὶ* B. 8 d. i. in dem gläubigen Abraham die *εὐλογία* verheißen ist. *οἱ ἐκ πίστεως*] hat wieder wie B. 7 den Nachdruck. *εὐλογοῦνται*] denn *οἱ ἐκ πίστεως* sind *νιοὶ Ἀβραάμ*, B. 7, welche wie er gesegnet, d. i. gerechtfertigt werden B. 6. *σὺν τῷ πιστῷ Ἀβραάμ*] *σὺν* nicht bloß = *καθώς*, sondern es drückt die Gemeinschaft aus. Cum Abrahamo, sagt Winer, tanquam parente et antesignano, qui primus hanc *εὐλογίαν* accepit. Das Beiwort *πιστῷ* bezeichnet die Selbstigkeit des Verhältnisses.

B. 10—14. Diesen Segen kann das Gesetz nicht gewähren, vielmehr bringt es den Fluch; Christus aber hat uns durch stellvertretende Übernahme vom Fluche des Gesetzes befreit, damit durch Christum jener Segen zu den Heiden gelangte.

B. 10. Beweis (*γὰρ*) des *ἐκ πίστεως* durch den Gegensatz. Gut Luther: Ex vocabulo „benedicentur“ colligit nunc Paulus aliud argumentum a contrario. Daß aber der Apostel keinen anderen Gegensatz zu *πίστις* als die *ἔργα νόμου* kennt, beweiset wieder die Richtigkeit des Satzes, daß wir gerechtfertigt werden sola fide. Ist erwiesen, daß die Wertgerechten nicht gerechtfertigt, sondern gerichtet werden, so folgt, daß nur die Gläubigen gerechtfertigt werden und zwar die Gläubigen nur durch den Glauben. *ὅσοι γὰρ ἐξ ἔργων νόμον εἰσὶν*] denn Alle, welche von Werken des Gesetzes her sind, d. i. deren spezifische sittliche Beschaffenheit Produkt der Gesetzesbeobachtung ist, Decumenius: *οἱ ἐχόμενοι τοῦ νόμου*, Luther:

Alle, die mit Gesetzes-Verken umgehen die Gesetzesmenschen. εἶναι ἐκ bezeichnet öfter pendere ab aliqua re, stare ab aliqua parte. ὑπὸ κατάραν εἶσι] sind dem Fluche unterworfen. κατάρα das Hebr. קְלָלָה Gegensatz der εὐλογία B. 9. 14. Die κατάρα ist Ausdruck der göttlichen ὀργή im Worte, wie der θάνατος Vollzug der göttlichen ὀργή durch die That. Die κατάρα hat aber den θάνατος zur innerlich nothwendigen Folge. Deut. 11, 26—28 wird den Gesetzesgehorsamen εὐλογία, den Gesetzesübertretern κατάρα vorgelegt. Warum nun alle, welche ἐξ ἔργων νόμου sind, die κατάρα und nicht die εὐλογία ererben, wird im gleich Folgenden weiter erörtert. Zu εἶναι ὑπὸ τι vgl. Röm. 3, 9. 1 Cor. 9, 20. γέγραπται γάρ] Deut. 27, 26 wesentlich übereinstimmend mit den LXX: ἐπικατάρατος πᾶς ὁ ἄνθρωπος ὅστις οὐκ ἐμμένει ἐν πᾶσι τοῖς λόγοις τοῦ νόμου τούτου, τοῦ ποιῆσαι αὐτούς. Die bedeutendste Abweichung ist, daß Paulus statt ἐν πᾶσι τοῖς λόγοις τοῦ νόμου τούτου Hebr. כָּל־הַדְּבָרִים אֲשֶׁר־אָמַר אֱלֹהִים frei verändernd ἐν πᾶσι τοῖς γεγραμμένοις ἐν τῷ βιβλίῳ τοῦ νόμου gesetzt hat. Denn das dem Volke damals mündlich mitgetheilte Gesetz war ja jetzt in Schrift verfaßt, und was damals vom mündlichen Gesetze, galt noch fort und fort vom schriftlichen Gesetze. Auf diese noch gegenwärtige Geltung kam es aber eben dem Apostel an. Auch hier haben Griesbach, Lachmann, Scholz und Tischendorf vor ἐπικατάρατος das recitative ὅτι nach entscheidenden Zeugen aufgenommen. ἐπικατάρατος] sc. ἐστι. Das Hebr. קְלָלָה, verflucht, dem Zorne Gottes verfallen. Vgl. Röm. 4, 15: ὁ γὰρ νόμος ὀργὴν κατεργάζεται. ὅς οὐκ ἐμμένει] wer nicht verharret, sondern gleichsam aus dem Bereiche oder dem Geleise der Gesetzesvorschrift heraustritt. Vgl. Apg. 14, 22: ἐμμένειν τῇ πίστει. Hebr. 8, 9: οὐκ ἐνέμειναν ἐν τῇ διαθήκῃ μου. 2 Tim. 3, 14: μένε ἐν οἷς ἔμαθες. Auch im Latein.: manere in. Statt οὐκ ἐμμένει hat der Grundtext עֲמִידָא nicht aufrecht hält. Weil das πᾶς und πᾶσι sich wohl im Samaritanischen Pentateuch und bei d. LXX, nicht aber im hebr. Grundtext findet, so beschuldigte Hieronymus die Juden, sie hätten den hebr. Text verstümmelt, um die Sentenz zu mildern. Vielmehr enthält das von Paulus absichtlich beibehaltene πᾶς und πᾶσι eine Hinzufügung der LXX, welche prägnant den ausnahmslosen Sinn des Originalen ausdrückt. Die Änderung

ist also nur formell. Ebenso Luther: allein. τοῦ ποιῆσαι αὐτά] um es zu thun. Absicht des ἐμμένει κτλ. Wenn nun der Apostel diese Fluchdrohung gegen die Gesetzesübertreter zum Beweise anführt dafür, daß alle Gesetzesmenschen unter dem Fluche sind, so folgt, daß sie alle Gesetzesübertreter sind. Sie haben sich selbst den Weg der Rechtfertigung durch das Gesetz erwählt und verfallen also nun dem Fluche des Gesetzes, weil sie es nicht gehalten haben. Sie haben es aber nicht gehalten, weil sie es nicht halten können. Und sie können es nicht halten, weil sie allesamt Sünder sind von Natur. Vgl. Röm. 3, 9—20. 7, 7 ff. Ihre ἔργα νόμου sind kein πληρωμα νόμου Röm. 13, 10.

B. 11. 12. Bringt das Gesetz den Fluch B. 10, so kann es nicht rechtfertigen, und so schreibt denn auch die Schrift ausdrücklich dem Glauben die Rechtfertigung zu. Schreibt sie sie aber dem Glauben zu, so spricht sie sie dem Gesetze ab, denn Glauben und Gesetz stehen im contradictorischen Gegensatze zu einander. Es ist richtig bemerkt worden, daß B. 11. 12 einen vollständigen Syllogismus enthalten, was von Hofmann mit Unrecht beanstandet, so daß ὁ δίκαιος ἐκ πίστεως ζήσεται die Propositio major; B. 12 die Propositio minor; und ἐν νόμῳ οὐδεὶς δικαιοῦται παρὰ τῷ θεῷ die Conclusio bildet. Die Conclusio wird eben als zu beweisender Satz vorausgestellt. Daß aber im Gesetze Niemand gerechtfertigt wird bei Gott, ist offenbar. ὅτι ist deklarativ, ἐν νόμῳ ist nicht grade so viel als ἐξ ἔργων νόμου, durch Befolgung des Gesetzes, sondern entweder = durch das Gesetz, insofern eben doch das Gesetz über Jemanden das Rechtfertigungsurtheil statt des Fluches aussprechen könnte, so daß ἐν von der Norm steht, oder im Gesetze d. i. im Zustande des Gesetzes, i. e. legis stadio (in lege quasi vivens) Winer, vgl. 2, 12. 3, 19. Apg. 13, 39. παρὰ τῷ θεῷ Deo iudice, im Gegensatze zum Menschenurtheile, vgl. Röm. 2, 13, sonst auch ἐνώπιον τοῦ θεοῦ. Röm. 3, 20. ὅτι ὁ δίκαιος ἐκ πίστεως ζήσεται] denn der Gerechte wird durch den Glauben leben. ὅτι ist causal = weil, denn. Die Stelle ist aus Habak. 2, 4 entnommen, und wird vom Apostel ebenso wie hier auch Röm. 1, 17 in Anwendung gebracht. Vgl. auch Hebr. 10, 38. Die Citationsformel καθὼς γέγραπται ist hier wohl deshalb weggelassen, weil es ein dem Apostel geläufiges und daher auch den Ga-

latern aus seinem Munde bekanntes und geläufiges Schriftzeugniß war. Im Grundtexte ist von der durch den Glauben an Jehovah vermittelten Errettung aus dem babylonischen Exile und der Rückkehr ins gelobte Land die Rede. Dieser typische Schriftauspruch wird von dem Apostel mit um so größerem Rechte ins Licht der neutestamentl. Erfüllung gestellt, als ja in der prophetischen Perspektive, wie namentlich der zweite Theil des Jesajas zeigt, Errettung aus dem Exile und Anbruch der messianischen Zeit in einen Punkt zusammenfallend geschaut wird. Das Citat ist wörtlich nach den LXX, welche nur nach πίστεως noch μου hinzufügen. Sie lasen mit verändertem Grundtexte יְהוָה בְּחַיֵּינוּ statt יְהוָה בְּחַיֵּינוּ. Die ζωή ist im paulinischen Sinne die ζωή αἰώνιος. Hat aber der δίκαιος die ζωή αἰώνιος ἐκ πίστεως, so folgt, daß er auch die δικαιοσύνη ἐκ πίστεως habe. Denn die ζωή αἰώνιος ist mit der δικαιοσύνη παρὰ τῷ Θεῷ aufs engste verknüpft, und nur, wo die letztere vorhanden ist, wird die erstere ertheilt, und umgekehrt wo die erstere ertheilt wird, ist die letztere vorhanden, und beide werden demnach auch aus derselben Ursache (ἐκ πίστεως) ertheilt. Es ist daher mindestens nicht nothwendig, mit mehreren neueren Auslegern nach dem Vorgange von Cajetan und Bengel anzunehmen, daß Paulus abweichend von der Verbindungsweise des Grundtextes und der LXX ἐκ πίστεως nicht mit ζήσεται, sondern mit ὁ δίκαιος verknüpft habe. An sich wäre beim Apostel eine solche zweckgemäße formelle Veränderung bei wesentlich sich gleich bleibendem Sinne nicht unmöglich und nicht unerhört. Er würde sie dann aber wohl auch durch angemessene Veränderung der Wortstellung ὁ ἐκ πίστεως δίκαιος indicirt haben. Überdies wäre auch so der eigentlich zu erweisende Satz nur mittelbar ausgesprochen. Der aus dem Glauben Gerechte hat das Leben. Hat aber nur der aus dem Glauben Gerechtfertigte das Leben, so folgt, daß auch die Rechtfertigung nur aus dem Glauben kommt. Endlich spricht auch der Gegensatz von ζήσεται ἐν αὐτοῖς B. 12 für die Verbindung ἐκ πίστεως ζήσεται. Das Gesetz fordert nicht Glauben, sondern das Thun der Gebote Gottes, nach ihm heißt es: wer sie thut, wird leben durch dieses Thun, nicht: er wird leben durch den Glauben. Auch Wieseler und von Hofmann verbinden ἐκ πίστεως mit ζήσεται.

B. 12. Daß wenn der Glaube rechtfertigt, das Gesetz nicht rechtfertige, ist darin begründet, daß Glaube und Gesetz in contradictorischem

Gegensatz zu einander stehen. Und dieses zum Glauben gegensätzliche Princip, auf dem das Gesetz ruht, wird eben in unserem Verse noch ausdrücklich hervorgehoben. ὁ δὲ νόμος οὐκ ἔστιν ἐκ πίστεως] das Gesetz aber ist nicht aus dem Glauben, ist nicht vom Glauben her d. i. hat nicht den Glauben zu seinem Principe, hat nichts mit dem Glauben zu thun, nichts mit ihm gemein, weil es den Glauben weder fordert noch giebt. Weder sein Wesen noch sein Wirken ruht auf dem Glauben. Winer: fides nihil pertinet ad legem. Theodoret: ὁ νόμος οὐκ ἔστιν ἐκ πίστεως, ἀλλὰ παρὰ τὴν ἀπαιτεῖ, καὶ τοῖς φυλάττουσι τὴν ζωὴν ἐπαγγέλλεται. — ἀλλ' ὁ ποιήσας κτλ.] sondern wer sie thut, wird durch sie leben. Die Stelle ist aus Lev. 18, 5. Dort bezieht sich das αὐτά und αὐτοῖς auf die προστάγματα und κρίματα Gottes. So also auch hier. Paulus setzt die Schriftstelle wieder als seinen Lesern bekannt voraus und verwebt sie ohne Anführungsformel, wie καθὼς γέγραπται, unmittelbar in seine Rede, vgl. Röm. 9, 7; auch 15, 3. 1 Cor. 1, 31. Dieselbe Schriftstelle citirt Paulus auch Röm. 10, 5. ἄνθρωπος der recept. dürfte übrigens an unserer Stelle als Zusatz aus LXX Lev. 18, 5 und Röm. 10, 5 nach entscheidenden Zeugen zu tilgen sein. ἐν αὐτοῖς entweder: durch sie d. i. durch ihre Befolgung, oder: in ihnen ita ut in his legibus vitae quasi fons insit. Winer. Gebietet aber das Gesetz das Halten seiner Gebote, um das Leben zu ertheilen, so hat es eben nichts mit dem Glauben gemein, weil der Glaube Gerechtigkeit und Leben als freies Gnadengeschenk Gottes empfängt.

Durch den Glauben werden die Heiden als Abrahamskinder des Segens der Rechtfertigung mit dem gläubigen Abraham theilhaftig B. 6—9. Das Gesetz hingegen als Gegensatz des Glaubens bringt nicht Segen der Rechtfertigung, sondern Fluch der Verdammniß B. 10—12. Diesen Gesetzesfluch hat nun Christus für uns getragen, damit die Heiden des Abrahamssegens, des verheißenen Rechtfertigungssegens theilhaftig werden könnten B. 13. 14.

B. 13. Χριστὸς ἡμᾶς ἐξηγόρασεν ἐκ τῆς κατάρας τοῦ νόμου] Christus hat uns losgekauft vom Fluche des Gesetzes. Das Ahyndeton läßt den Gegensatz zu dem vorausgegangenen Gedanken energischer hervortreten. Das Gesetz bringt den Fluch. Christus hat uns losgekauft vom Fluche. ἡμᾶς] sc. die Juden im Gegensatz zu τὰ

ἐθνῶν B. 14. Denn den Juden war der νόμος gegeben. blieb also der νόμος mit seiner κατάρα auf Israel lasten, so konnte unter Israel keine Gemeinde der Gläubigen, der Gerechtfertigten, der Gesegeten entstehen, in deren Gemeinschaft als der wahren Abrahamskinder auch die Heiden aufgenommen würden. Was also Christus durch Fluchaufhebung unmittelbar für Israel gethan, hat er mittelbar zugleich für die Heidenwelt gethan. Der Apostel charakterisirt also die Versöhnungsthat Christi in ihrer historisch-concreten Beziehung auf den israelitischen νόμος. Vgl. Röm. 3, 25. 26. Eph. 2, 14—16. Israel ist ja in der That der Repräsentant der natürlichen Menschheit, wie im νόμος Israels das natürliche Gewissen der natürlichen Menschheit culminirte und seinen schärfsten Ausdruck fand. Indem also der νόμος Israels durch Christi Versöhnungstod aufgehoben ward, ward dadurch eo ipso auch die Heidenwelt befreit. Denn mit der Aufhebung des Fluches des νόμος war auch der Fluch des Gewissensgesetzes aufgehoben, so wie der Gefahr vorgebeugt, daß die Heidenwelt wie Israel erst noch unter den νόμος gestellt werden und dem Fluche des Gesetzes verfallen müßte. Insofern ist es also an sich richtig, daß indem Christus durch seinen Fluchtod den νόμος Israels mit seiner κατάρα aufgehoben hat, er damit auch die Heidenwelt, also die ganze Menschheit, vom Fluche des Gesetzes befreit hat. Deshalb bedeutet aber ἡμᾶς hier nicht an sich Juden und Heiden, sondern bloß die Juden, näher die gläubigen Juden, die Judenchristen. Denn obwohl der Fluchtod Christi objektiv ganz Israel vom νόμος und seiner κατάρα befreit hat, so ist diese objektive Befreiung subjektiv doch nur denjenigen unter Israel zu Gute gekommen und also wirklich realisirt worden, welche den Versöhnungstod Christi und also die Fluchaufhebung im Glauben angenommen haben. Statt zu sagen: „Christus hat uns erlauft vom Fluche des Gesetzes“ hätte der Apostel also auch sagen können: Wir sind vom Fluche des Gesetzes befreit durch den Glauben an den Versöhnungstod Christi. Zu ἐξηγόρασεν vgl. 4, 5. 1 Cor. 6, 20. 7, 23. Eph. 1, 7. 2 Petr. 2, 1. Matth. 20, 28. Apoc. 5, 9. Der νόμος ist also personificirt. Als strenger unerbittlicher Herrscher hielt er die Übertreter unter seinem Fluche gefangen und gab die Gefangenen aus diesem Fluchverbande nicht eher los, als bis ihm das genügende Lösegeld erlegt war. Dieses genügende Lösegeld war aber der Versöhnungstod Christi

vgl. Eph. 1, 7. Col. 1, 14. Röm. 3, 24 u. f. Denn des Gesetzes Fluch verhängt den Tod als der Sünden Sold. In Christi Tode hat sich also des Gesetzes Fluch vollzogen. So hat also das Gesetz im Tode Christi das genügende Lösegeld empfangen, indem es Fluch für Fluch verhängt und als Zahlung erhalten hat, nämlich Christi Fluch für unseren Fluch. Diesen Modus der Loskaufung markiren aber die Worte γενόμενος ὑπὲρ ἡμῶν κατάρα dadurch, daß er geworden ist für uns zum Fluche. Zweimal zu fluchen hat das Gesetz aber kein Recht, hat es Christum für uns geflucht, so darf es eben uns nicht mehr fluchen, und wir sind durch den Fluchtod Christi vom Fluche des Gesetzes losgekauft und für immer befreit. Christus erscheint demnach hier als unser Bürge und Stellvertreter und sein Tod als mors vicaria und mors satisfactoria zugleich. Nicht zwar in dem ὑπὲρ ἡμῶν uns zu Gute an sich, wohl aber in dem Verhältniß der Sache selbst liegt, wir möchten sagen, mit mathematischer Stringenz und Evidenz, daß die Genugthuung, welche Christus leistete, eine stellvertretende Genugthuung war. Dieser Sinn wird auch von den unbefangenen rationalistischen Auslegern an unserer Stelle anerkannt, nur von Hofmann sucht sich ihm durch exegetische Künstelei zu entziehen. Ebenso aber liegt klar vor, daß diese Genugthuung nicht der göttlichen Liebe, sondern dem göttlichen Zorne, dessen Ausdruck eben der Gesetzesfluch ist, oder der göttlichen Strafgerechtigkeit geleistet worden ist. Die Liebe ist das die Versöhnung stiftende, die Gerechtigkeit aber ist das die Versöhnung heischende Princip. Ohne daß der göttlichen Strafgerechtigkeit durch Fluchvollstreckung des Gesetzes genügt war, konnte die göttliche sündenvergebende Liebe sich nicht wirksam erweisen. Nicht also willkürlich sind wir vom fluchenden Gesetze zum rechtfertigenden Glauben übergegangen, sondern nur indem dem Gesetze in Christi Tode sein Recht geworden, hat es nun sein Recht an uns verloren und kann nun die Gnade, als nicht mehr durch die Gerechtigkeit gehemmt, sich frei über uns ergießen. So also könnte der Glaube nicht rechtfertigen, wenn er nicht zu seiner Basis und zu seinem Inhalte den Versöhnungstod Jesu Christi hätte. Denn er rechtfertigt nur, weil durch den Versöhnungstod Christi die Strafgerechtigkeit Gottes befriedigt und die Gnade Gottes uns erworben ist. Indem unsere Sünde in Christi Tode gestraft ward, wird sie nicht mehr an uns gestraft, sondern uns vergeben. Und wie unsere

Sünde in seinem Tode ihm zugerechnet ward, so wird nun seine Gerechtigkeit in unserer Rechtfertigung uns zugerechnet. Christus wird aber hier nicht nur *ἐπικατάρατος*, sondern *κατάρα* genannt, um, wie Meyer treffend bemerkt, die Satisfaktion, welche Christus dem Gesetze geleistet hat, schärfer als adäquat herauszustellen. Der ganze Gesetzesfluch hat sich an ihm so realisiert, daß er gleichsam selber zum Fluche ward. Ebenso wie hier steht Abstr. pro Concr. in derselben Absicht und mit derselben Energie 2 Cor. 5, 21, *ἁμαρτίαν ἐποίησεν* nicht bloß *ἁμαρτωλόν*. *γενόμενος* ist aber nachdrücklich vorangestellt. Das, was das Gesetz von uns forderte und über uns verhängte, der Fluch, ist eben an ihm realisiert und grade dadurch sind wir losgekauft. *γέγραπται γάρ* oder wie Lachmann und Tischendorf nach überwiegender Beglaubigung recipiert haben *ὅτι γέγραπται*, das *γάρ* ist hier aus B. 10 geflossen, bis *ἐπὶ ξύλον* ist Parenthese, denn *ἵνα* B. 14 knüpft unmittelbar an *Χριστός ἡμᾶς ἐξηγόρασεν κτλ.* an, Parenthese zur Rechtfertigung des von Christo prädicirten *γενόμενος κατάρα*. Die Stelle ist Deut. 21, 23 frei nach den LXX. Die LXX haben *κεκατηραμένος ὑπὸ Θεοῦ πᾶς κρεμνόμενος ἐπὶ ξύλον*. Paulus hat *ὑπὸ Θεοῦ* als selbstverständlich, aber kein besonderes Moment im vorliegenden Gedankenpragmatismus bildend, weggelassen. Auch hier fügt er *πᾶς* mit den LXX hinzu. Versucht ist Jeder, welcher an einem Holze aufgehangen ist. In der Grundstelle führt wohl der ganze Zusammenhang zu der Annahme, daß das Aufhängen an einem (wahrscheinlich kreuzähnlichen) Pfahl nur als Verschärfung der Strafe nach der Hinrichtung zu fassen ist. Solcher ans Kreuz Gehängter war aber ein Verfluchter und durfte als solcher nicht über Nacht hängen bleiben, um das heilige Land nicht zu verunreinigen, vgl. auch Num. 25, 4. Jos. 10, 26. 2 Sam. 4, 12. Es kommt aber dem Paulus eben nur darauf an, zu erweisen, daß jeder Gehängte, gleichviel ob durch Hängen ans Kreuz hingerichtet oder nach der Hinrichtung ans Kreuz gehängt, verflucht ist. Auch Apg. 5, 30. 10, 39 wird der Kreuzestod Christi als ein Hängen *ἐπὶ ξύλον* bezeichnet, vgl. 1 Petr. 2, 24.

B. 14 giebt die göttliche Absicht des Loskaufens vom Gesetzesfluche an. *ἵνα εἰς τὰ ἔθνη κτλ.*] damit an die Heiden der Segen Abrahams käme in Christo Jesu. *τὰ ἔθνη* im Gegensatze zu *ἡμᾶς*

B. 13 sind die Heiden, nicht die Völker überhaupt. In *ἡ εὐλογία τοῦ Ἀβραάμ* ist *τοῦ Ἀβραάμ* Genit. object. der dem Abraham verheißene Segen, vgl. Röm. 15, 8: *αἱ ἐπαγγελίαι τῶν πατέρων*. Es steht also der Ausdruck in Rückbeziehung auf B. 8, und dieser Segen ist, wie wir schon erkannt haben, seinem Wesen und Inhalte nach identisch mit der Rechtfertigung selber. Die Erfüllung dieser Abraham zuvor gegebenen Verheißung war aber nunmehr gegeben *ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ*, denn nur in seinem Sühntode war der Empfang dieses Segens ermöglicht und begründet. Der Apostel stellt also als göttlichen Endzweck des Veröhnungstodes Christi die Erfüllung der dem Abraham gegebenen Verheißung dar. Verheißung war der Segen der Rechtfertigung der Heidenwelt durch den Glauben. Erfüllt ward diese Verheißung durch Aufhebung des Gesetzesfluches in dem Fluchode Christi. Denn so lange der Gesetzesfluch für Israel in Kraft stand, konnte nicht von ihm aus der Rechtfertigungssegens auf die Heidenwelt übergehen. Der Nachdruck ruht aber auf *εἰς τὰ ἔθνη* und *ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ*. Auf die Heiden sollte der Rechtfertigungssegens übergehen und er ist nun auf sie übergegangen *ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ*. Anschließend an den Inhalt von B. 13 hebt der Apostel mit *ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ* die objective Vermittelung des Segens hervor, wobei die subjektive Vermittelung die auch am Ende des Verses durch *διὰ τῆς πίστεως* ausdrücklich, hervorgehoben wird, sich von selbst versteht. Was uns *ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ* zu Theil wird, wird uns eben nicht *ἐξ ἔργων νόμου*, sondern *διὰ τῆς πίστεως* zu Theil. *ἵνα τὴν ἐπαγγελίαν τοῦ πνεύματος λάβωμεν διὰ τῆς πίστεως*] damit wir die Verheißung des Geistes empfangen durch den Glauben. B. 13 war als Wirkung des Veröhnungstodes Christi die Rechtfertigung der Juden, B. 14 die Rechtfertigung der Heiden ausgesagt, es wird nun schließlich noch die von der Rechtfertigung beider ausgehende und beide Juden wie Heiden betreffende Endwirkung des Veröhnungstodes Jesu, der Geistesempfang hervorgehoben. *λάβωμεν* bezieht sich also nicht, wie Beza, Bengel u. M., wollen auf die Judenchristen allein, wo *ἡμεῖς* nicht hätte fehlen können, sondern auf die Juden- und Heidenchristen gemeinsam. *ἵνα* kann dem ersten *ἵνα* coordinirt gefaßt werden, so daß ein doppelter Zweck des Veröhnungstodes Christi in klimatischen Parallelismus gestellt wird, oder es kann auch, so z. B. nach dem Vorgange der griechischen Exe-

geten Rückert, als dem ersten Absichtssage subordinirt gefaßt werden. Auch uns scheint die letztere Fassung vorzuziehen, weil Paulus auch sonst vgl. B. 2. 5 den Geistesempfang nicht vom Versöhnungstode Christi, sondern vom rechtfertigenden Glauben ableitet. Daß Paulus nicht *λάβωσι*, wie Chrysostomus wirklich, aber offenbar nur als Emendation las, sondern *λάβωμεν* sagt, spricht nicht gegen diese Fassung. Der Übergang in die communicative Redeweise ist bei ihm sehr häufig und war hier hinlänglich dadurch motivirt, daß eben der Geistesempfang allen Gläubigen, nicht nur denen aus den Heiden B. 14, sondern auch denen aus den Juden zu Theil geworden war. *τὴν ἐπαγγελίαν λαμβάνειν* heißt: der Verwirklichung der Verheißung theilhaftig werden vgl. Hebr. 10, 36. Luk. 24, 49. Apg. 1, 4. *τοῦ πνεύματος* kann Genit. subject. sein = das vom Geiste Verheißene, so z. B. Winer: bona illa, quae a divino spiritu promissa sunt, dies wäre dann die B. 8 durch den Geist dem Abraham in der Schrift gegebene Verheißung. Doch diese ging dort ausschließlich auf die Heiden, daher paßt *λάβωμεν* nicht, und der Inhalt dieser *ἐπαγγελία* war ja die *εὐλογία* selbst. Die Exegete entbehrte also ganz ihres sonstigen erklärenden Charakters. *τοῦ πνεύματος* ist also, dies auch die gewöhnliche Fassung, Genit. object. = den verheißenen Geist. Es ist also *ἡ ἐπαγγελία* mit dem Artikel die allen Lesern bekannte Verheißung des A. T. von der Mittheilung des heil. Geistes Joel 3 vgl. Apg. 2, 16 ff. Oder man kann auch *τοῦ πνεύματος* als Genit. subject., nur nicht als Genit. autoris, sondern als Genitiv der näheren Beziehung, als Genit. apposit. betrachten = die Verheißung, die im Geiste besteht, den verheißenen Geist, was der Sache nach auf dasselbe hinauskommt, wie die objektive Fassung des Genitiv. So schließt sich also die mit großer logischer Stringenz und Schärfe kettenartig zusammenhängende Deduction von B. 1 an kreisförmig in sich selber ab. Vom Geistesempfang als Siegel des rechtfertigenden Glaubens war der Apostel ausgegangen und zum Geistesempfang als Siegel des rechtfertigenden Glaubens kehrt er zurück. Und wie der rechtfertigende Glaube, so ist auch der Geistesempfang durch prophetische Verheißung vorher verkündigt, so daß nun erfüllt ist, was lange zuvor geweissagt ist, also auch die alttestamentliche Schrift nicht für die Judaisten, sondern für Paulum spricht. *διὰ τῆς πίστεως* noch einmal nachdrücklich ans Ende gestellt.

Nach von Hofmann soll die *εὐλογία τοῦ Α.* und die *ἐπαγγελία τοῦ πνεύματος* ein und dasselbe sein.

B. 15—18. Der mit Abraham geschlossene Verheißungsbund aber, den das Gesetz so wenig im Stande war, seiner Erfüllung entgegen zu führen, daß vielmehr erst der Gesetzesfluch gelöst werden mußte, ehe der Abrahamssegens realisiert werden konnte, wie B. 8—14 entwickelt war, dieser mit Abraham geschlossene Verheißungsbund also hat auch nicht etwa durch das späterhin eingetretene Institut des Gesetzes aufgehört zu gelten. Es hätte nämlich von Seiten der Gesetzesverehrer eingewendet werden können, daß nicht nur die Verheißung, sondern auch das Gesetz von Gott gegeben sei, daß demnach das eine so gültig sei, als das andere, und wer sich nicht dem Gesetze unterwerfe, der könne auch keinen Antheil an der Verheißung haben. Nach Pauli Anschauungsweise von dem contradictorisch entgegengesetzten Verhältnisse des Gesetzes und der Verheißung wäre aber so der Verheißungsbund durch das Gesetz aufgehoben und sein ganzer Refers auf jenen mit Abraham geschlossenen Verheißungs- und Segensbund nichtig. Darum zeigt er nun, daß dieser Bund durch das Mos. Gesetz nicht ungültig geworden sei.

B. 15. *Ἀδελφοί* Seit 1, 11 hatte der Apostel diese Anrede nicht wieder gebraucht. Im Anfange unseres Kapitels hatte er vielmehr seine Deduction mit dem strengen *ὁ ἀνὴρ τοῦ Γαλάται* begonnen. Erst jetzt nachdem er seinem Herzen Luft gemacht, seine harte Strafrede gehalten, wie seine bilindige Argumentation siegreich beendet, wird seine Stimmung besänftigter und tritt nun wieder diese liebevoll andringende und für die folgende Belehrung gewinnende Anrede *ἀδελφοί* ein, die um so andringender ist, weil sie hier an die Spitze des ganzen Satzes tritt. Anders 1, 11. *κατὰ ἀνθρώπων λέγω* zu dieser dem Paulus solennen Formel vgl. Röm. 3, 5. 6, 19. 1 Cor. 9, 8. Sie findet sich auch bei den Rabbinen. Der Sinn des *κατὰ ἀνθρώπων* ist: der gemeinen Weise der Menschen zu handeln, zu empfinden oder zu reden angemessen. Auch im Classischen findet sich in derselben Beziehung das *ἀνθρωπεῖως* und *ἀθρῶπινως*. Es weist hier das *κατὰ ἀνθρώπων λέγω* auf das Folgende hin, wo Paulus ein Beispiel aus dem gemeinen Leben beibringen will, um die Unveränderlichkeit einer göttlichen *διαθήκη* zu erweisen. Diese analogische Redeweise konnte dem hohen Gegenstande nicht angemessen

erscheinen, er akkomodirt sich aber damit der Fassungskraft seiner Leser, um ihnen desto deutlicher zu werden und seine Argumentation desto einleuchtender und überzeugender zu machen. Gut bemerkt also schon Chrysostomus zu dem κατ' ἀνθρώπον λέγω —: ἐξ ἀνθρώπων ἡ παραδειγμάτων λέγω, Theophylact: ἀνθρώπινον ἰπὸδειγμα μέλλω ὑμῖν παραγαγεῖν, und erklärt Schöttgen: quemadmodum homines solent loqui. ὁμως] doch, ist, wie häufig auch bei den Classikern, durch Trajektion vorausgestellt. Vgl. 1 Cor. 14, 7. Seine logische Stellung wäre vor οὐδείς gewesen. Es gehört also zu ἀθετεῖ und steht im Gegensatz zu ἀνθρώπων, zu dem es auch der Stellung nach (ὁμως ἀνθρώπων) einen nachdrücklichen Contrast bildet. Eine διαθήκη, auch wenn sie von einem Menschen ausgegangen ist, hebt dennoch Niemand auf. διαθήκη wird von Vulg. Erasmus, Luther u. V. unter den Neueren noch Olshausen im Sinne von Testament genommen. So Hebr. 9, 16 f. Doch erscheint diese Bedeutung im hier vorliegenden Gedankenzusammenhange zu eng. Besser daher Andere nach dem sonstigen neutestamentlichen Sprachgebrauche Bund. Am zweckmäßigsten bleibt man aber wohl mit Winer u. A. bei der allgemeinsten Bedeutung des Wortes stehen. διαθήκη von διατίθεσθαι = dispositio, voluntas rite declarata, in tabulis perscripta, jede menschliche Feststellung, Willensverfügung, Stiftung. Dabei kann dann sehr wohl in der Anwendung B. 17 διαθήκη in dem specielleren Sinne der Bundesstiftung, des Bundes, genommen werden. κυροῦν bezeichnet die förmliche und feierliche Bestätigung, die Ratification, wodurch eben die Stiftung rechtskräftig wird. Vgl. 2 Cor. 2, 8. ἀνθρώπου κεκυρωμένην διαθήκην] ist also f. v. a. eines Menschen (geschweige denn Gottes) bestätigte (und darum rechtsgültige) Verfügung. οὐδείς ἀθετεῖ] verwirft Niemand, hebt Niemand auf, stößt Niemand um. Dies ist wenigstens die allgemeine Regel, auf die etwa vorkommenden, in der That sehr seltenen und fast unerhörten Ausnahmefälle wird gar nicht reflektirt. ἡ ἐπιδιατάσσεται] oder ordnet etwas hinzu, fügt noch Stipulationen hinzu, die nicht in der ursprünglichen Stiftung enthalten waren. So heilig und unverbrüchlich wird eine einmal rechtsgültig gewordene Stiftung selbst unter Menschen gehalten, daß auch ein theilweises ἀθετεῖν, worauf eben das ἐπιδιατάσσεσθαι hinauslief, für unerlaubt gilt. Vgl. Joseph. Bell. Iud. 2,

2, 3: ἀξιῶν τῆς ἐπιδιαθήκης τὴν διαθήκην εἶναι κυρωτέραν.

B. 16 bildet den Untersatz von B. 15, so daß B. 15—17 einen vollständigen Syllogismus enthalten, welcher jedoch durch die exegetische Glossie οὐ λέγει κτλ. unterbrochen ist, so daß mit τοῦτο δὲ λέγω sein Faden wieder aufgenommen ist. τῷ δὲ Ἀβραάμ ἐρρήθησαν αἱ ἐπαγγελίαι καὶ τῷ σπέρματι αὐτοῦ] dem Abraham aber wurden die Verheißungen zugesagt und seinem Samen. Durch δὲ atqui wird der Untersatz dem die Stelle eines Obersatzes vertretenden menschlichen Rechtsgrundsatz B. 15 untergeordnet. ἐρρήθησαν sie wurden gesagt d. i. gegeben. Lachmann und Tischendorf haben die jonische, bei den Attikern seltene Form ἐρρήθησαν recipirt, doch findet sich bei Paulus sonst nur die attische Form ἐρρήθησαν, welche also auch hier beizubehalten sein wird. αἱ ἐπαγγελίαι im Plural, weil die Verheißung zwar eigentlich Eine, aber doch zu wiederholten Malen, bei verschiedenen Veranlassungen und mit Hervorhebung bald dieses, bald jenes Momentes unter verschiedenen Modificationen gegeben wurde. Es fragt sich aber, welche Stellen der Genesis der Apostel hier im Sinne habe. Die meisten Ausleger denken nach dem Vorgange von Tertullian und Chrysostomus an Genes. 22, 18: ἐνευλογηθήσονται ἐν τῷ σπέρματί σου πάντα τὰ ἔθνη τῆς γῆς. Also überhaupt an diejenige Reihe von Stellen, in welchen es heißt: in dir oder in deinem Samen werden gesegnet werden alle Völker der Erde. Dies scheint auch in Rückbeziehung auf B. 8 die nächstliegende Annahme. Indesß der Ausdruck in unserm Verse spricht dennoch gegen diese Annahme. Denn die Dative können doch nur bezeichnen, wem und nicht in Bezug auf wen die Verheißungen gesprochen wurden. Es wird daher vielmehr anzunehmen sein, daß Paulus an solche Stellen dachte, in welchen ausdrücklich die Dative σοὶ καὶ τῷ σπέρματί σου gebraucht sind. Darum haben nach dem Vorgange von Estius und Bengel mit Recht Baumgarten-Crusius, de Wette u. Meyer auf Gen. 13, 15. 17, 8 verwiesen, wo es heißt: dir und deinem Samen will ich dies Land geben. Daß Paulus an diese Stellen denke, beweiset auch B. 18. Denn die dem Abraham und seinem Samen verheißene κληρονομία war im niederen, typischen Sinne das Land Canaan, im höheren, urbildlichen Sinne das himmlische Erbe oder Canaan, die ζωὴ αἰώνιος.

Dieselben Stellen hat der Apostel auch Röm. 4, 13 im Sinne, wo es heißt: οὐ γὰρ διὰ νόμου ἡ ἐπαγγελία τῇ Ἀβραὰμ ἢ τῷ σπέρματι αὐτοῦ, τὸ κληρονόμον αὐτὸν εἶναι τοῦ κόσμου, ἀλλὰ διὰ δικαιοσύνης πίστεως. Diese Stelle zeigt auch, in welche Verbindung Paulus die beiden Stellenreihen ἐν σοὶ καὶ ἐν τῷ σπέρματί σου ἐνευλογηθήσονται κτλ. und σοὶ καὶ τῷ σπέρματί σου δώσω τὴν γῆν mit einander setzte. In dem gläubigen Abraham und dem gläubigen Israel sollten alle Heiden gesegnet werden d. i. gerechtfertigt werden durch Aufnahme in die Gemeinschaft ihres Glaubens, und der also im Glauben gerechtfertigten Gemeinde der Gläubigen mit Abraham als ihrem geistlichen Stammvater an der Spitze ward die κληρονομία τῆς ζωῆς verheißen. Aus diesem klar vorliegenden Gedankenzusammenhange und dieser beim Apostel constanten Anschauungsweise geht auch schon von vorne herein hervor, daß er unter dem σπέρμα Abrahams, wie Röm. 4 u. 9, vgl. auch in unserm Briefe 4, 22 ff., die Gemeinde der Gläubigen gedacht habe. Dem scheint nun freilich die gleich folgende Glosse (rabbinisch: Midrasch) zu widersprechen, welche er selbst zur Erklärung des Sinnes von καὶ τῷ σπέρματι αὐτοῦ hinzufügt. οὐ λέγει es heißt nicht, vgl. Röm. 15, 10. 1 Cor. 6, 16, oder es ist ὁ θεός als Subjekt zu ergänzen, was sich dem Leser aus der ihm bekannten geschichtlichen Beziehung des vorherigen ἐρρήθησαν von selbst ergab. Vgl. Eph. 4, 8. 5, 14. καὶ τοῖς σπέρμασι Haben wir erkannt, daß dem Paulus das σπέρμα Abrahams die geistliche Nachkommenschaft Abrahams, die Gemeinde der Gläubigen bedeutet, so werden wir hier von vorneherein σπέρματα im Sinne von Nachkommenschaften zu nehmen veranlaßt sein, also nicht etwa von einer Pluralität von Individuen zu fassen. ὡς ἐπὶ πολλῶν wie von Vielen gesagt wird, wie man sich ausdrückt, wenn man sich Viele vorstellt. So öfter ἐπὶ cum Gen. in der Bedeutung de bei Verb. dicendi. Also nicht vielen Nachkommenschaften Abrahams ist die Verheißung zu Theil geworden. Denn Abraham hatte ja allerdings mehrere Nachkommenschaften, nicht nur die von Isaak, sondern auch die von Ismael und den Kindern der Retura, dann die von Esau herstammende Nachkommenschaft. Der Sinn des Apostels ist dann: die Verheißung sei dem Abraham und seiner Nachkommenschaft, aber nicht allen seinen Nachkommenschaften, nicht auch der leiblichen der ungläubigen Juden, sondern der gläubigen Nachkommenschaft gegeben.

Denn die bloß leibliche Nachkommenschaft der ungläubigen Juden stand nach des Apostels Anschauung auf Einer Stufe mit den Nachkommenschaften von Ismael, den Kindern der Retura und Esau her. Wäre also die Verheißung einer leiblichen Nachkommenschaft Abrahams gegeben, so wäre sie dann nothwendiger Weise mehreren Nachkommenschaften gegeben worden. Nun aber ist sie nur Einer Nachkommenschaft gegeben, das kann also nicht eine leibliche, sondern nur die geistliche Nachkommenschaft Abrahams, die Gemeinde der Gläubigen sein. ἀλλ' ὡς ἐφ' ἐνός] sondern wie von Einem gesagt wird, wie man sich ausdrückt, wenn man sich Einen vorstellt. καὶ τῷ σπέρματί σου ὃς ἐστὶν Χριστός] und deinem Samen, welcher ist Christus. Die Var. lect. ὁ ist nur grammatische Änderung der geläufigen Attraktion ὃς. Es liegt nun nach unserer bisherigen Auffassung der vorausgegangenen Worte sehr nahe Χριστός sensu mystico zu nehmen, entweder = Christus und seine Kirche, so nach dem Vorgange von Augustin und Beza, Mehrere, oder besser = die Kirche allein, die Gemeinde der Gläubigen, welche, weil sie in Christo zur Einheit zusammengefaßt ist, als der mystische Leib Christi selber als ὁ Χριστός bezeichnet wird. So nach dem Vorgange von Bengel Mehrere, unter den Neueren noch Olshausen und Tholuc. Dafür kann man sich auf 1 Cor. 12, 12 berufen, wo statt οὗτω καὶ τὸ σῶμα τοῦ Χριστοῦ geradezu οὗτω καὶ ὁ Χριστός gesagt ist. Indeß gegen diese Auffassung spricht doch, daß im gleichfolgenden Verse, wo eben auf die Deutung unseres Verses Bezug genommen ist, εἰς Χριστὸν auf die Person Christi geht, und wollte man auch daselbst diese Worte, die in mehreren kritischen Autoritäten fehlen, als späteren glossematischen Zusatz betrachten, was aber nicht angeht, so ist doch B. 19 τὸ σπέρμα, identisch mit dem σπέρμα unseres Verses vgl. B. 22. 24. 27. 28, nicht die Gemeinde der Gläubigen, sondern der persönliche Christus. Dies beweiset namentlich B. 29, wo die Argumentation offenbar darauf beruht, daß Christus selbst das σπέρμα τοῦ Ἀβραὰμ sei. Dieser Vers steht aber offenbar in abschließender Rückbeziehung auf unseren Vers. Ist nun aber Χριστός als Individuum zu fassen, so scheint von hier aus rückwirkend eine ganz andere Auslegung der paulinischen Glosse erforderlich, als die von uns gegebene. Es scheint dann, daß Paulus den Singular-Ausdruck σπέρμα so urgirt, daß er daraus schließt, daß nur Ein Nachkomme,

nicht nur Eine Klasse von Nachkommen, gemeint sei. Es wäre also dann zu erklären: Es heißt nicht: den Samen, als von Vielen, d. i. nicht mehrere einzelne Nachkommen sind bezeichnet, sondern: deinem Samen, als von Einem, welcher ist Christus, d. i. nur ein Einziger ist bezeichnet. So nach dem Vorgange von Tertullian, Hieronymus, Ambrosius, Origenes, Chrysostomus, Theodoret, Theophylact viele spätere Ausleger, unter den Neueren noch Winer, Rückert, Usteri, Schott, de Wette, Meyer, Wieseler. So erhielten wir aber nichts, als einen acht rabbinischen Midrasch, der nur auf roher grammatischer Willkühr ruht. Denn *σπέρμα* und *זרע* im Singular ist kollektiv und heißt Nachkommenschaft, diese mag nun aus mehreren oder aus Einem (so Gen. 4, 25. 1 Sam. 1, 11. Targ. Ps. 18, 26, wo Isaaß Abrahams *זרע* heißt) bestehen, der Plural aber wird nie im Sinne von soboles, sondern nur in der Bedeutung Samenförner vgl. 1 Sam. 8, 15 gebraucht. Wie kann also Paulus aus dem Singular *זרע*, *σπέρμα*, der ebensovohl Nachkommenschaft d. i. mehrere Nachkommen, als Nachkomme d. i. Ein Nachkomme bedeutet, schließen, daß nicht mehrere Nachkommen, sondern nur Ein Nachkomme gemeint sei? Daß hingegen nicht mehrere Nachkommenschaften, sondern Eine Nachkommenschaft gemeint sei, war er berechtigt zu schließen, denn wären mehrere Nachkommenschaften gemeint, so wäre wenn auch nicht *זרע*, doch ein gleichbedeutender Ausdruck, etwa *זרעיהם* gebraucht, wozu noch kommt, daß im Chaldäischen allerdings der Plural von *זרע* in der Bedeutung Geschlechter vorkommt. Vgl. das chaldäische *ܙܪܥܐ* Jes. 7, 19. Jer. 33, 24. Gen. 10, 18. Es ist aber geradezu absurd, dem Apostel die in Rede stehende Schlußfolgerung zuzutrauen, da er ja sonst selber *σπέρμα* oft genug, grade wo vom *σπέρμα* Abrahams die Rede ist, im kollektiven Sinne gebraucht. Wir werden demnach sagen müssen, der Apostel schließt aus dem constanten Gebrauche des Singulars *σπέρμα*, was ja auch die ganze Patriarchen geschichte bestätigt, mit Recht, daß nicht mehrere sondern Eine Nachkommenschaft Abrahams, nämlich die geistliche Nachkommenschaft, die Gemeinde der Gläubigen gemeint sei. Er sagt nun aber nicht: *καὶ τῷ σπέρματι σου ὃς ἐστὶ οἱ πιστεύοντες*, sondern *ὃς ἐστὶ Χριστός*, indem er von der Gemeinde der Gläubigen auf Christum, von den Gliedern auf das Haupt übergeht. Und in der That, die Gemeinde der Gläubigen hat ja nur in Christo ihre

Einheit und ihren Bestand und alle Verheißungen, die ihr gegeben sind, sind ihr nur in Christo gegeben. So also fällt ihm der kollektive Sinn von *σπέρμα* = Gemeinde der Gläubigen mit dem individuellen Sinne = die Person Christi, in Eins zusammen. Das *σπέρμα* Abrahams ist die Gemeinde der Gläubigen oder Christus, beides ist unabtrennbar mit einander verbunden und daher der Übergang von dem einen zu dem anderen gegeben. Die Berechtigung zu dieser Auffassung der dem Abraham zu Theil gewordenen Verheißung von dem gesegneten *σπέρμα* bietet dem Apostel das Protevangelium, vgl. auch Apg. 3, 25 u. 26.

B. 17. *τοῦτο δὲ λέγω* vgl. Röm. 15, 8. 1 Cor. 1, 12. Gal. 4, 1. 5, 16. Ich meine aber dieses. *τοῦτο* dieses geht auf das Folgende, also = Folgendes. Wegen der beim Untersage angebrachten, den Hauptgedanken unterbrechenden Glosse führt Paulus den Schlußsatz nicht durch *οὖν*, sondern durch diese erklärende Formel ein. *διαθήκην προκεκυρωμένην ὑπὸ τοῦ Θεοῦ εἰς Χριστὸν* einen von Gott auf Christum hin vorher bestätigten Bund. Es ergibt sich aus dem Zusammenhang von selbst, daß der von Gott mit Abraham geschlossene Bund gemeint sei, welcher ein Verheißungsbund war. Die *κύρωσις* aber folgte nicht etwa erst den Verheißungen nach, man müßte denn die *περιτομή*, welche der Apostel Röm. 4 als *σφραγὶς τῆς δικαιοσύνης τῆς πίστεως* betrachtet, als diese *κύρωσις* betrachten, sondern sie lag in den ernstlich gemeinten, von Gott ausgehenden Verheißungen selbst; durch den Act der Verheißungsertheilung selbst, durch welche Gott sich dem Abraham verbunden hat, ward der Bund rechtskräftig. *πρὸ* steht in Beziehung zu dem nachfolgenden *μετὰ* vorher, ehe das Gesetz da war. *εἰς Χριστὸν* auf Christum hin, in dem die Verheißungen nämlich erfüllt werden sollten. Die Worte fehlen allerdings in guten Autoritäten, namentlich ABC. Sin. Vulg., und sie könnten allerdings Einschleissel nach B. 16 sein. Doch sind sie außerordentlich passend, geben der *διαθήκη* erst die nähere Bestimmtheit des Verheißungsbundes und lassen die Undenkbarkeit, daß ein solcher Bund aufgehoben werden könnte, noch schärfer hervortreten. Sie tragen also den Charakter eines ursprünglichen Momentes der paulinischen Rede, nicht den einer späteren Glosse. Sie dürften also erst später, sei es zufällig, sei es, weil man sie für einen überflüssigen Zusatz der Abschreiber hielt, ausgefallen sein. *ὁ μετὰ ἔτη — ἀκυροῖ* macht das nach 430

Jahren entstandene Gesetz nicht ungültig. Der Schluß des Apostels ist demnach folgender: Wenn schon einen menschlichen Bund Niemand aufhebt oder abändert, so kann noch viel weniger ein göttlicher Verheißungsbund durch das so lange nachher gegebene Gesetz, nachdem derselbe also schon so lange rechtsgültig bestanden hat, aufgehoben werden, ehe er in Christo, auf welchen hin er gestiftet worden, seine Erfüllung gefunden hat. Was die Zahl 430 betrifft, so findet sich dieselbe Exod. 12, 40 als Dauer des Aufenthaltes der Israeliten in Agypten. Gen. 15, 13, vgl. Apg. 7, 6 giebt die runde Zahl 400 an. Paulus übergeht also die circa 200 Jahre, welche zwischen der an Abraham ergangenen Verheißung und dem Einzuge Jakobs in Agypten liegen und wählt die aus Exod. 12, 40 bekannte solenne Zahl 430. Er konnte dies mit um so größerem Rechte, weil die Eine und selbige dem Abraham gegebene Verheißung auch dem Isaak und Jakob wiederholt wurde und erst mit Jakob verstummte. Die 430 Jahre fangen also erst, wie richtig schon Perizonius in den Orig. Aeg. und Schöttgen in den Hor. bemerkten, nach der Periode der Verheißungen an d. i. nach den Zeiten der Patriarchen, namentlich des Jakob. Es ist auch zu beachten, daß Paulus nach *διαθήκην προκεκυρωμένην* nicht *τῷ Ἀβραάμ* ausdrücklich wiederholt. Es liegt hier also nicht etwa ein chronologischer Irrthum des Apostels vor und er folgt nicht etwa der differenten Zeitrechnung der LXX, welche zu Exod. 12, 40 haben: *ἡ δὲ κατοίκησις τῶν υἱῶν Ἰσραὴλ, ἣν κατέκησαν ἐν γῇ Αἴγ. καὶ ἐν γῇ Χαναὰν* (welche Worte im Hebr. fehlen) *ἔτη τετρακόσια τριάκοντα*, welche Zeitrechnung sich auch im Samaritanischen Pentateuch und bei Josephus, antt. 2, 15. 2 findet. *εἰς τὸ καταργῆσαι τὴν ἐπαγγελίαν*] Zweck des *ἀκυροῦ*, um die Verheißung (durch welche nämlich die *διαθήκη* vollzogen war) zu aboliren, aufzuheben, unwirksam und erfolglos zu machen, vgl. Röm. 4, 14. Redditurem autem inanis, si vis conferendae haereditatis ab ea ad legem transfertur. Bengel.

V. 18 begründet (γὰρ) den Schlußsatz von V. 17: *εἰς τὸ καταργῆσαι τὴν ἐπαγγελίαν*. Denn die *ἐπαγγελία* würde ja vernichtet, wenn die *κληρονομία* durch das Gesetz vermittelt wäre. Dies ist aber nicht der Fall, vielmehr, wie eben der mit Abraham geschlossene Bund zeigt, ist sie durch *ἐπαγγελία* frei geschenkt. *ἐκ νόμου*] aus dem

Gesetze d. i. durch das Gesetz als seinen Grund bedingt, so daß also auf dem Wege der Befolgung seiner Gebote zum Ziele der *κληρονομία* gelangt wird. *ἡ κληρονομία*] sc. *ἐστὶ* Hebr. *נְחֻלָּה*, das Besitzthum, das Erbe. Der Apostel gebraucht diesen Ausdruck, nicht *ἡ σωτηρία*, *ἡ ζωὴ*, weil er V. 16 an diejenigen Stellen der Genesis dachte, in welchen dem Abraham und seinem *σπέρμα* die *κληρονομία τῆς γῆς* verheißend wird. Diese Nachalah ist nun im niederen theokratischen Sinne das Land Canaan, welches den leiblichen Nachkommen Abrahams verheißend war, vgl. Deut. 4, 21. Jos. 13, 23; wie aber das eigentliche *σπέρμα* Abrahams dem Apostel die geistliche Nachkommenschaft Abrahams ist, so hebt sich als der Gemeinde der Gläubigen zuständiges Verheißungsobject von selbst das leibliche, irdische, in das geistliche, himmlische Canaan auf, welches allerdings in seiner Vollendung vom Himmel auf die Erde dieselbe verklärend hernieder kommen soll. Der Inhalt der *κληρονομία* ist also die zukünftige *βασιλεία τοῦ Θεοῦ* vgl. 1 Cor. 6, 9. Gal. 5, 21. Eph. 5, 5, die *σωτηρία* Hebr. 1, 14, die *ζωὴ αἰώνιος* Matth. 19, 29. Mark. 10, 17. Luk. 10, 25, die verklärte Erde Matth. 5, 5, der verklärte *κόσμος* Röm. 4, 13. *οὐκέτι* ist wie Röm. 7, 17. 11, 6 das logische, nicht das temporelle nicht mehr, zur Bezeichnung der sich ausschließenden Gegensätzlichkeit der Verhältnisse. Wenn das eine stattfindet, so findet nicht mehr das andere statt. Also = jam non, cum haec ita sint. Winer. *ἐξ ἐπαγγελίας*] aus Verheißung, so daß die Verheißung, nicht die Gesetzeserfüllung Grund der Erlangung ist. Die *ἐπαγγελία* hat also zu ihrem Correlat, wie zu ihrem Quell die *χάρις*. Was durch Verheißung erlangt wird, wird aus Gnaden erlangt, die Verheißung ist eine freie Gnadenverheißung, welche nicht unter die Bedingung der Gesetzeserfüllung gestellt ist. „Nun aber hat es Gott dem Abraham durch Verheißung geschenkt,“ folglich kann nicht bei der contrarictorischen Gegensätzlichkeit von *νόμος* und *ἐπαγγελία* der Zweck des 430 Jahre nachher gegebenen Gesetzes der gewesen sein, die *κληρονομία* an die Gesetzeserfüllung zu binden, denn eine gesetzlich erwirkte und eine verheißungsmäßig geschenkte *κληρονομία* ist eine contradictio in adjecto. Die erste Verhälfte bildet die propositio major, die zweite die propositio minor und die conclusio ergänzt sich von selbst. Wegen dieses Sachverhältnisses wird auch zu *κεχάρισται* do-

navit, hat geschenktweise verliehen τὴν κληρονομίαν zu suppliren sein. κεχάρισται wird also nicht absolut zu fassen sein = er hat durch Verheißung sich gnädig erwiesen. Den Nachdruck hat das vorausgestellte δι' ἐπαγγελίας. Der Ausdruck ἐπαγγελία ist ein specifisch paulinischer, im Classischen bedeutet er nicht Gnadenverheißung, sondern einfach: Botschaft.

Der Apostel hat nun B. 15—18 dargethan, daß das Gesetz unmöglich in der Absicht gegeben sein könne, den von Gott mit Abraham weit früher gestifteten Gnaden- und Verheißungsbund aufzuheben. Ist nun aber schon lange vor dem Gesetze Rechtfertigung und Leben durch Verheißung frei geschenkt, so fragt sich, wozu überhaupt das Gesetz gegeben. Es scheint ja dann ein ganz überflüssiges, ja sogar, weil im Gegensatz zur Verheißung stehend, verkehrtes Institut zu sein. Die Beantwortung dieser Frage nach dem eigentlichen Zwecke des Gesetzes enthält nun B. 19—24. Sie läuft darauf hinaus, daß das Gesetz nur einen pädagogischen, auf Christum vorbereitenden, zu ihm hinleitenden Zweck und Charakter habe. Ist aber das Gesetz nicht zum Rechtfertigungsmittel, sondern zum Vorbereitungsmittel auf die Rechtfertigung durch Christum bestimmt, so folgt aufs Neue, daß das Gesetz nicht den Zweck habe, die Verheißung aufzuheben.

B. 19. τί οὖν ὁ νόμος] sc. ἐστι. Was ist nun das Gesetz? Wie steht es demnach um das Gesetz? Quo consilio lata est lex? Quid sibi voluit? Winer. Wie verhält sich mit seiner Bedeutung und Geltung? Meyer. Oder τί wie öfter = διὰ τί. Wieseler. Dem entspricht das χάριν. Antwort τῶν παραβάσεων χάριν προσετέθη den Übertretungen zu Gunsten ward es hinzugefügt, d. i. damit die Übertretungen entständen. Der Apostel unterscheidet zwischen ἁμαρτία und παράβασις. Letztere ist ihm immer die ἁμαρτία in der Form der Überschreitung des positiven νόμος. Vgl. Röm. 4, 15: οὐ γὰρ οὐκ ἔστι νόμος, οὐδὲ παράβασις. Daher schreibt er den Heiden wohl ἁμαρτίαν, παραπτώματα, niemals aber παραβάσεις zu. Bei der sündhaften Beschaffenheit der menschlichen Natur kann das Gesetz die Sünde nicht tilgen, sondern den Sünder nur zur Übertretung reizen. Daher nennt er den νόμος 1 Cor. 15, 56 δυνάμιν τῆς ἁμαρτίας, und schildert diesen innerlich nothwendigen, psychologischen Proceß des Fortganges der ἁμαρτία zur παράβασις

νόμον Röm. 7, 5. 8 f. Dieses Resultat des νόμος faßt nun aber der Apostel seiner teleologischen Betrachtungsweise entsprechend unter dem Gesichtspunkt der göttlichen Beabsichtigung auf. Ebenso wie hier auch Röm. 5, 20: νόμος δὲ παρεισήλθεν, ἵνα πλεονάσῃ τὸ παράπτωμα. Dieser Zweck der Sündenförderung durch das Gesetz war freilich nicht der göttliche Endzweck, sondern nur göttlicher Mittelzweck. Der Endzweck ist objektiv der gesteigerten Sünde gegenüber die Manifestation der gesteigerten Gnade: οὗ δὲ ἐπλεόνασεν ἡ ἁμαρτία ὑπερεπερίσσευσεν ἡ χάρις, subjektiv durch das Überhandgenommenhaben der Sünde zur Erkenntniß der Sünde und zur willigen Annahme der Gnade zu führen, διὰ νόμον ἐπίγνωσις ἁμαρτίας Röm. 3, 20. ὁ νόμος παιδαγωγὸς εἰς Χριστόν Gal. 3, 24. Treffend sagt Luther: ut remissio propter salutem, ita praevaricatio propter remissionem, ita lex propter transgressionem. Richtig erklären so nach dem Vorgange von Luther unter den Neueren noch Alsteri, Meyer, Wieseler und von Hofmann. Dahingegen erklären Andere nach dem Vorgange von Augustin τῶν παραβάσεων χάριν der Übertretung wegen d. i. um sie zur Erkenntniß zu bringen, finden also hier nicht den Gedanken ὁ νόμος δυνάμιν ἁμαρτίας, sondern διὰ νόμον ἐπίγνωσις ἁμαρτίας. Indeß dies hätte lauten müssen: τῆς ἐπίγνωσεως τῶν παραβάσεων χάριν oder vielmehr τῆς ἐπίγνωσεως τῆς ἁμαρτίας χάριν und dann zeigt der Gedanken Zusammenhang vgl. auch B. 21. 22, daß der Apostel das faktische, nicht bloß das subjektive Gegentheil von der δικαιοσύνη durch den νόμος göttlich bezweckt denkt. Daher ist auch nicht nach dem Vorgange von Hieronymus und Chrysostomus (ἵνα ἀντὶ χαλινῶ εἴῃ τοῖς Ἰουδαίοις κολύων παραβαίνειν) zu erklären ad coërcendas transgressiones, um den Übertretungen zu wehren, was Paulus überdies wohl nicht τῶν παραβάσεων χάριν, sondern κατὰ τῶν παραβάσεων oder vielmehr κατὰ τῶν ἁμαρτιῶν ausgedrückt hätte, da ja die παραβάσεις erst durch den νόμος entstehen. Der Artikel τῶν markirt übrigens, wie Meyer bemerkt, die gesammten, seit dem Gesetze geschehenen Übertretungen desselben oder auch (so Wieseler) die Kategorie der παραβάσεις im Gegensatz zu der einfachen ἁμαρτία. προσετέθη vgl. Röm. 5, 20 νόμος παρεισήλθεν. Es wurde hinzugefügt d. i. dem schon vorhandenen Verheißungsbund noch beigelegt.

Es widerspricht dies nicht dem οὐδείς ἐπιδιαιτάσσεται B. 15. Denn es trat nicht als ἐπιδιαιθήκη zur διαθήκη hinzu, da es nicht wie diese τῆς δικαιοσύνης χάριν, sondern τῶν παραβάσεων χάριν gegeben ward, also einen anderen Zweck verfolgte und demnach als ein ganz anderartiges Institut zu betrachten ist. Die nicht hinlänglich beglaubigte Lesart ἐτέθη statt προσετέθη ist also unnöthige Korrektur. ἄχρῃς οὐ ἔλθῃ τὸ σπέρμα] bis daß der Same käme, giebt den terminus ad quem der Bestimmung und des Bestehens des νόμος an, vgl. ἄχρῃς οὐ usque dum Röm. 11, 25. Das Gesetz ist also nur ein vorübergehendes, nebensächliches, zwischen Verheißung und Erfüllung zwischen eingekommenes Institut. Das σπέρμα ist nach B. 16 Christus zugleich mit der Gemeinde der Gläubigen. Das Gesetz sollte also nur bis auf Christum dauern, dann aber aufgehoben werden. ᾧ ἐπήγγελται] Vulg. Bengel: cui promiserat. Dann ist θεός zu suppliren. Doch einfacher wird ἐπήγγελται als Passivum, nicht als Medium genommen = cui promissio facta est, dem die Verheißung geschehen. Dies entspricht auch besser dem Ausdruck ἐρρήθησαν αἱ ἐπαγγελίαι B. 16. ᾧ wird aber in Correspondenz mit B. 16 als einfacher Dativ zu nehmen sein, nicht mit Winer und Usteri entsprechend dem εἰς Χριστόν B. 17 im Sinne von εἰς ἐν. Insofern Christus der Mittler und Erwerber des verheißenen Heilsgutes ist, ist die Verheißung εἰς αὐτόν geschehen, insofern er aber das Haupt seines Leibes, der Gemeinde der Gläubigen ist, ist die Verheißung auch αὐτῷ geschehen, nur ihm für die Seinen, denn als Sohn Gottes bedurfte er für sich der Verheißung nicht, die ihm als Abrahams Same zu Theil ward. Die Worte von ἄχρῃς bis ἐπήγγελται sind übrigens nicht mit Griesbach in Parenthese zu stellen, da sie eine Hauptbestimmung zu προσετέθη enthalten, und die Structur nicht unterbrochen wird, sondern das Part. διαταγείς sich auch so bequem an das Subjekt ὁ νόμος anschließt. διατάσσειν νόμον das Gesetz verordnen, also nicht unmittelbar s. v. a. verkündigen, promulgare, findet sich auch bei den Classikern. Die Vermittelung der Engel bei der Gesetzgebung auf Sinai findet sich zuerst angedeutet Deut. 33, 2, wo von der Menge der Heiligen die Rede ist, in deren Geleite der Herr auf Sinai erschienen ist. Die LXX: ἐκ δεξιῶν αὐτοῦ ἄγγελοι μετ' αὐτοῦ. Das Gesetz ist ja an sich

eine göttliche Anordnung, welche nur Gott διὰ τῶν ἀγγέλων, ministerio angelorum vollzogen hat, was ganz dem Charakter der ἄγγελοι entspricht, die überhaupt alle Gotteswirkungen in der Offenbarungssphäre dienstbar vermitteln, denen als λειτουργικά πνεύματα Hebr. 1, 14 der νόμος übergeben ward, damit sie ihn dem Volke Israel weitergäben d. i. verkündigten, weshalb der νόμος Hebr. 2, 2 als ὁ δι' ἀγγέλων λαληθεὶς λόγος bezeichnet wird, vgl. Apg. 7, 53. ἐν χειρὶ μεσίτου] durch die Hand eines Mittlers. ἐν χειρὶ wird hier nicht wie Apg. 7, 35 entsprechend dem Hebr. כַּף bloß im Sinne von ministerio als anschauliche Bezeichnung der Vermittelung zu nehmen sein, sondern es ist wohl ganz eigentlich = durch die Hand, insofern Moses die Gesetzestafeln von Gott empfing und sie in der Hand vom Berge zum Volke herabtrug. Vgl. Exod. 32, 15, wo es heißt, Moses habe die zwei Tafeln des Zeugnisses gehabt יָדָיו. Auch bei den Rabbinen heißt Moses מוֹסֵר mediator. Vgl. Deut. 5, 5, wo Moses sagt: Ich stand zu jener Zeit בֵּין יְהוָה וּבֵין יִשְׂרָאֵל LXX: ἀνὰ μέσον κυρίου καὶ ἀνὰ μέσον ἑμῶν. Auch die Rabbinen sagen: Legem quam Deus Israelitis dedit, non nisi per manus Mosis dedit. Es ist also nicht mit den meisten Kirchenvätern, so auch Calvin, Calov u. W. unter dem μεσίτης Christus zu verstehen, was überdies im Contexte nicht begründet ist, noch mit Schmieders der Jesfia, wie die Rabbinen einen besonderen Engel des Gesetzes nannten. Auch an den Engel des Herrn, den Metatron als Bundesengel und Mittler wird hier nicht zu denken sein. Hält man denselben für einen angelus creatus, so wäre damit im Verhältnisse zu δι' ἀγγέλων kein wesentlich neues Moment gegeben, hält man ihn aber mit den Kirchenvätern für den angelus increatus, den Sohn Gottes selber, so kann er nicht so, wie B. 20 geschieht, von Gott unterschieden werden. Es fragt sich nun, zu welchem Zwecke der Apostel die Bestimmung διαταγείς δι' ἀγγέλων ἐν χειρὶ μεσίτου hinzufügt? Apg. 7, 53 wird die Engelvermittelung als ein das Gesetz verherrlichender Umstand geltend gemacht, dahingegen Hebr. 2, 2 als ein das Gesetz im Verhältnisse zu der unmittelbaren Offenbarung durch den Sohn Gottes herabsetzendes Moment. Die Ausleger theilen sich hier in diese beiden Auffassungen. Wir halten die letztere für die richtige. Denn

auf Verherrlichung des Gesetzes haben es alle vorausgegangenen Bestimmungen unseres Verses nicht abgesehen. Sie führen vielmehr auf das Gegentheil. Nicht aber im Verhältniß zum Evangelium, so Luther u. A., sondern im Verhältniß zu dem mit Abraham geschlossenen Verheißungsbund geschieht hier contextgemäß die Herabsetzung des Gesetzes. Dem Abraham erschien der Herr selbst und gab ihm selbst die Verheißung unmittelbar, beim Gesetze bediente er sich der Vermittelung der Engel und eines Menschen. *Lex est servorum vox, evangelium Domini*, sagt Luther.

B. 20. Es ist bekannt, daß kein Vers in der heil. Schrift so viele Auslegungen erfahren hat, wie dieser. Man zählt deren bereits gegen 300 und ihre Zahl ist noch im Steigen begriffen. Die Kirchenväter scheinen noch keine besondere Schwierigkeit in den Worten unseres Verses gefunden zu haben. Größer ward die Differenz der Auslegung seit dem 16. und 17. Jahrhundert, besonders aber seit der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts mit dem Beginn der sog. grammatisch-historischen Exegese, wo fast jeder Exeget an unserer Stelle sein exegetisches Meisterstück abzulegen suchte, das dann freilich oft nichts anderes war, als das verschrobenste exegetische Kunststück. Dogmatisch-polemische Interesse hat sich eigentlich niemals mit der Auslegung des Verses verbunden, die Schwierigkeit liegt eben nur in der Kürze und Prägnanz des Ausdruckes. Bei so bewandten Umständen bleibt nichts übrig, als diejenige Erklärung positiv hinzustellen, welche uns nach dem Wortlaute der Stelle und dem Gedankenzusammenhange die einfachste und wahrscheinlichste zu sein scheint. Die Ausleger theilen sich in zwei Hauptklassen, indem die Einen, so vorherrschend die Älteren, den *μεσίτης* auf Christus, die Anderen, so vorherrschend die Neueren, auch Luther im großen Commentar, den *μεσίτης* auf Moses beziehen. Nach unserer Auffassung von *ἐν χειρὶ μεσίτου* B. 19 müssen wir der letzteren Auffassung beitreten, nur daß der *μεσίτης* an unsrer Stelle nicht sowohl unmittelbar Moses bedeutet, als vielmehr nur in der Anwendung sich auf Moses bezieht, denn an sich haben wir in dem Ausspruche *ὁ δὲ μεσίτης ἐνὸς οὐκ ἔστιν* offenbar eine allgemeine Sentenz. Der Sinn derselben kann aber eigentlich auch nicht zweifelhaft sein, denn *ὁ δὲ μεσίτης ἐνὸς οὐκ ἔστιν* kann nur heißen: der Mittler setzt allemal zwei Partheien voraus, zwischen denen er vermittelt, er ist nicht nur eines Einigen

Mittler. Gott aber ist Einer. Bedient er sich demnach, so schließen wir, eines Mittlers, wie bei der Gesetzgebung, so steht ihm eine zweite, ihm sozusagen gleichberechtigte Parthei gegenüber, mit der er durch den Mittler ein Contractsverhältniß eingeht, indem der Mittler als der Repräsentant und Mandatar beider Partheien die gegenseitigen Bedingungen, Verpflichtungen und Leistungen stipulirt, auf denen der Contract beruht. Handelt hingegen Gott ohne Mittler, wie im Akte der Bundeschließung mit Abraham, in der Ertheilung der Verheißung, da giebt es eben nicht zwei einander gegenüberstehende, gleichberechtigte Partheien, die ein sie gegenseitig verpflichtendes Contractverhältniß miteinander eingehen, sondern es handelt sich, wie eben schon aus der äußeren Form, in welcher der Bundesakt auftritt, sich ergibt, um eine freie Gnadenverheißung, in welcher eben der Eine Gott, ohne Mittelsperson, und darum also ohne contractliche Bedingung, d. h. eben unbedingt, ohne entsprechende Gegenleistung zu fordern, handelnd auftritt. Einen ähnlichen Sinn finden übrigens in unserm Verse allerdings unter sehr verschiedenen Modificationen die meisten und bedeutendsten neueren Ausleger. Ihre Erklärungen kommen fast sämmtlich auf den Gedanken hinaus, daß hier unterschieden werden solle zwischen Gesetz, als einem zwischen zwei Partheien durch einen Mittler contractlich geschlossenen gegenseitigen Verpflichtungsverhältniß und der Verheißung, als einer freien Gnadengabe. So erklärt z. B. namentlich Usteri nach dem Vorgange von Zachariae und besonders Schleiermacher: Der Vermittler eines Vertrages ist nicht wo es nur Einen giebt, sondern setzt allemal zwei Partheien voraus; diese waren Gott und das jüdische Volk. Gott aber ist Einer in Beziehung auf seine Verheißungen, d. h. darin handelt Gott ganz frei, unbedingt, unabhängig und für sich allein, als Einer der Zahl nach, weil es kein Vertrag zwischen Zweien, sondern seine freie Gabe (*χάρις*) ist. So schließt sich denn auch trefflich die folgende Frage B. 21 an. Auch Wieseler erklärt: Ein Mittler bezieht sich seiner Natur nach nicht auf Einen, sondern auf zwei Partheien. Gott aber ist Einer. Also das Mißlingen seines Mittlergeschäftes, wolle Paulus sagen, beruhe darauf, daß der Mittler Mose nicht bloß mit Gott, sondern auch mit Menschen zu thun hat. Die Schuld liegt nicht an Gott, sondern an den Menschen, welche die im Gesetze übernommenen Verpflichtungen nicht erfüllen und nicht erfüllen können. So

sage man überhaupt: Zum Gelingen gehören zwei, N. aber ist nur Einer. Die Schuld liegt also nicht an N., sondern an dem Anderen. (??)

B. 21. *ὁ οὖν νόμος κατὰ τῶν ἐπαγγελιῶν τοῦ Θεοῦ*] Dieses *οὖν* folgert nämlich nicht, wie Meyer richtig bemerkt, aus der Zweckbestimmung des Gesetzes *τῶν παραβάσεων χάριν προσετέθη* B. 19, sondern aus B. 20. Das Gesetz nämlich, so giebt er den Dankenzusammenhang zwischen beiden Versen an, welches durch einen Vermittler zwischen Gott und den Menschen, mithin auf dem Wege des Contractes zwischen den beiden Theilen, und also wesentlich anders als die Verheißung gegeben wurde, konnte dadurch scheinen, einen anderen Modus der Beseligung einzuführen als die Verheißungen, und mithin letzteren entgegen zu sein, daß sie nicht mehr gelten sollten. Aus der Charakteristik des Gesetzes, welche der Apostel B. 19 u. 20 gegeben, konnte doch wieder der Gedanke entstehen, als sei der *νόμος* dazu bestimmt, die *ἐπαγγελία* aufzuheben, als solle die freie Gnadengabe doch wieder durch contractlich stipulirte Leistung rückgängig gemacht werden. Diese Folgerung weist nun der Apostel zuvörderst wieder durch sein *μὴ γένοιτο* zurück und begründet dann durch *εἰ γὰρ ἐδόθη νόμος κτλ.* das *μὴ γένοιτο*, führt also den Beweis, daß man aus B. 20 mit Unrecht schließen würde, daß das Gesetz den Verheißungen zuwider sei. *νόμος* ein Gesetz d. i. wenn die mosaische Gesetzgebung, von der ja die Rede ist, ein Gesetz wäre, welches lebendig machen könnte. *ζωοποιῆσαι* bezieht sich nicht auf die ethische Erneuerung, die *renovatio*, das sittliche Lebendigkeit, sondern wie Bengel richtig bemerkt: *hoc verbo praesupponitur mors peccatori intentata*. Es ist also s. v. a. die *ζωή* d. i. die *ζωή αἰώνιος* verschaffen, vgl. B. 11 *ὁ δίκαιος ἐκ πίστεως ζήσεται* und B. 18 *εἰ γὰρ ἐκ νόμου ἡ κληρονομία* sc. *τῆς ζωῆς*. Wenn ein Gesetz gegeben wäre, welches das ewige Leben zu vermitteln im Stande wäre. Vgl. 2 Cor. 3, 6 *τὸ γράμμα ἀποκτείνει*. Das Gesetz sagt *ὁ ποιήσας αὐτὰ ἄνθρωπος ζήσεται ἐν αὐτοῖς* vgl. B. 12. Niemand kann aber seine Gebote erfüllen, weil alle Sünder sind, darum ist also das Gesetz nicht im Stande, die *ζωή* zu vermitteln. *ὄντως ἂν ἐκ νόμου ἦν ἡ δικαιοσύνη*] so ginge ja wirklich (wie die Irrlehrer behaupten, was wir aber leugnen müssen) die Gerechtigkeit (d. i. die vor Gott geltende Gerechtigkeit, die Rechtfertigung) aus dem Gesetze hervor. Die *δικαιοσύνη* ist hier wie immer Bedingung, nicht

Folge von *ζωή*. Die Argumentation geht ab *effectu* (*ζωοποιῆσαι*) *ad causam* (*ἡ δικαιοσύνη*), denn ohne gerechtfertigt zu sein, kann man das ewige Leben nicht erlangen. *Decum eni us* bezeichnet das Verhältniß von *ἐξωποίησε* zu *ἡ δικαιοσύνη* richtig durch *οὐκ ἔσωσεν οὐδὲ ἐδικαίωσεν*. Nun aber, so müssen wir schließen, kann das Gesetz nicht zum Leben führen, also kommt die Gerechtigkeit nicht aus dem Gesetze, folglich steht das Gesetz, welches contractmäßig Erfüllung stipulirt, um zu rechtfertigen der Verheißung, welche Rechtfertigung als freie Gnadengabe schenkt, nicht entgegen. Denn der Contract ist nicht geschlossen um erfüllt zu werden, sondern um sich in seiner Unerfüllbarkeit herauszustellen; nicht um zur Gerechtigkeit, sondern um zur Übertretung zu führen ist das Gesetz gegeben. Und so führt denn auch wieder B. 22 auf das *τῶν παραβάσεων χάριν προσετέθη* B. 19 zurück, um daran in weiterer Entwicklung das Endziel des Gesetzes, nämlich *παιδαγωγὸς εἰς Χριστόν* zu werden, anzuknüpfen.

B. 22. *ἀλλὰ*] führt den Gegensatz zu dem Gedanken ein, daß das Gesetz im Stande gewesen wäre, Gerechtigkeit zu verleihen B. 21. Aber weit entfernt, daß es zu rechtfertigen vermocht hätte, war vielmehr folgendes der Erfolg seiner Wirksamkeit: *συνέκλεισεν ἡ γραφή τὰ πάντα ὑπὸ ἁμαρτίαν*] es hat die Schrift Alles unter die Sünde beschloffen. Dies ist nicht nach dem Vorgange der griechischen Exegeten mit Mehreren subjektiv zu fassen = *ἐλέγξε καὶ ἐλέγξας κατεῖχεν ἐν φόβῳ*, so daß also hier der Satz *διὰ νόμον ἐπίγνωσις ἁμαρτίας* ausgesprochen wäre, sondern objektiv, aber nicht real, wie Olsh. und Meyer wollen = eingeschlossen, so daß an Freiheit, d. i. an Erlangung der *δικαιοσύνη* nicht zu denken ist. Dafür ließe sich anführen Röm. 11, 32: *συνέκλεισε γὰρ ὁ Θεὸς τοὺς πάντας εἰς ἀπειθειαν, ἵνα τοὺς πάντας ἐλεήσῃ*. Indeß solches reale *συγκλείειν* kann wohl von Gott, nicht aber von der Schrift, selbst nicht von der personificirt gedachten Schrift prädicirt werden. Es wird daher der Ausdruck, so z. B. Winer, Usteri, de Wette, Wieseler, deklarativ zu fassen sein. Sie hat unter die Sünde beschloffen, d. i. als der Sünde unterworfen erklärt. Vgl. Röm. 3, 9 ff. Ist Alles der Sünde unterworfen, so kann das Gesetz nicht rechtfertigen, sondern nur die Sünde steigern und die Verdammniß mehren. Dieses Schrifturtheil ist gleichsam als Band gedacht, welches alle Menschen zusammen-

schließt. τὰ πάντα alles, Röm. 11, 32 τοὺς πάντας. Das abstrakte Neutrum statt des Maskul. dient zur Bezeichnung der allgemeinen Kategorie und läßt den Begriff der ausnahmslosen Allgemeinheit noch schärfer hervortreten. ἵνα ἡ ἐπαγγελία κτλ.] damit die Verheißung in Folge des Glaubens an Jesum Christum gegeben würde den Gläubigen. Das ἵνα δοθῇ ist entweder mit Winer u. M. logice zu fassen = quo appareat dari, oder mit Usteri und de Wette objektiv, insofern nämlich die Erklärung der Schrift objektive Wahrheit hat. Es sind Alle, wie die Schrift bezeugt, wirklich unter die Sünde beschossen, und zwar herrscht dabei die göttliche Absicht, daß u. ἡ ἐπαγγελία = das Verheißene, welcher Sinn aus der Verbindung mit δοθῇ entsteht, vgl. B. 14 τὴν ἐπαγγελίαν λαμβάνειν. Das Verheißene ist aber contextmäßig nichts anderes als die κληρονομία, vgl. B. 16. 18. ἐκ πίστεως nicht ἐκ νόμου, was eben bei der Sündhaftigkeit Aller unmöglich ist. ἐκ πίστεως und τοῖς πιστεύουσιν ist nicht bloß emphatische Tautologie. Sondern daß das Heil den Gläubigen gegeben werde, leugneten auch die Judäisten nicht, aber sie behaupteten, es werde ihnen ἐκ νόμου gegeben; indem nun Paulus dem sein ἐκ πίστεως nachdrücklich entgegenstellt, gewinnen wir den Begriff des sola fide. Es wird den Gläubigen aus dem Glauben, nicht etwa aus dem Gesetze, oder auch aus dem Glauben und dem Gesetze gegeben.

B. 23. War es nun aufs Neue erhärtet, daß die Rechtfertigung nicht aus dem Gesetze, sondern aus dem Glauben komme, daß also der νόμος nicht κατὰ τῶν ἐπαγγελιῶν τοῦ Θεοῦ B. 22, so konnte nun der Apostel die B. 19 begonnene Gedankenentwicklung weiter führen, und nunmehr vom Mittelzweck (τῶν παραβάσεων χάριν) zur Angabe des Endzweckes des Gesetzes (vgl. B. 24) übergehen. πρὸ τοῦ δὲ ἐλθεῖν τὴν πίστιν] ehe aber der Glaube kam. δὲ wie öfter bei präpositioneller Rede in dritter Stelle steht im Gegensatz zu dem unmittelbar vorhergegangenen ἵνα ἡ ἐπαγγελία ἐκ πίστεως δοθῇ. Die πίστις ist auch hier wieder nicht sowohl die Lehre vom Glauben, als vielmehr der Glaube objektiv gedacht, vgl. 1, 23. Erst als an Christum geglaubt wurde, war der Glaube, d. i. das Glauben vorhanden. Die πίστις kam aber, als das σπέρμα B. 19 gekommen war. ὑπὸ νόμον ἐφρουρούμεθα συγκεκλεισμένοι] Gut Meyer:

Wir wurden unter des Gesetzes Verschluß in Wache gehalten, nämlich vom Gesetze, daß wir nicht aus dessen Gewalt loskommen konnten. Es verschloß uns gleichsam in den Kerker und stand Wache davor, daß wir nicht heraus kommen konnten. Vgl. Sap. Sal. 17, 16: ἐφρουρεῖτο εἰς τὴν ἀσίδηρον εἰρκτὴν κατακλεισθεῖς. Auch 1 Cor. 11, 32. Das Partic. συκεκλ. gehört zu ὑπὸ νόμον, nicht zu εἰς πίστιν. Zur Sache vgl. Röm. 7, 6. Wir konnten nicht καταγεῖσθαι ἀπὸ νόμου, ἐν ᾧ κατείχομεθα. Es wird also hier nicht schon vorgreifend die pädagogische Funktion des Gesetzes charakterisiert, sondern es wird zunächst nur vorbereitend das Faktum der Gesetzesknechtschaft vor dem Eintritt der Glaubensökonomie constatirt, um daran nachher B. 24 den pädagogischen Zweck dieser φρουρά des νόμος zu knüpfen. Das Subjekt in ἐφρουρούμεθα sind aber die Jüdenchristen, welchen ja allein der νόμος gegeben war. εἰς τὴν μέλλουσιν κτλ.] auf die künftige Offenbarung des Glaubens hin. εἰς ist nicht ad tempus usque, was im Verhältniß zu dem vorhergegangenen πρὸ τοῦ δὲ ἐλθεῖν τὴν πίστιν tautologisch wäre, sondern εἰς ist telisch zu fassen: auf den Glauben hin, für den Zweck, daß wir zum Glauben übergehen sollten. Der Glaube war also das Ziel der göttlichen Heilsökonomie, welchem der Zustand der Gesetzesknechtschaft vorausgehen mußte. μέλλουσιν ist wie Röm. 8, 18 nachdrücklich vorausgestellt. Die Glaubensökonomie war eben das damals noch zukünftige Ziel der Gesetzesökonomie. Offenbart aber sollte der Glaube werden, denn er war bis zu der von Gott vorherbestimmten Zeit, wo er in die reale Erscheinung treten sollte, noch ideell im Rathschlusse Gottes verborgen.

B. 24. ὥστε] demzufolge, dadurch nämlich, daß wir unter der Gewalt des Gesetzes in Wache gehalten wurden auf den zukünftigen Glauben hin. ὁ νόμος κτλ.] ist das Gesetz unser Pädagoge geworden auf Christum hin. Es hat uns also wie ein Pädagoge seine Zöglinge leitet, wobei die Hinführung zur Mündigkeit das Ziel ist, unter seine Leitung genommen, um uns zu Christo hinzuleiten, d. i. zur Mündigkeit in Christo vorzubereiten, in hoc, ut fide liberaremur. Luther. παιδαγωγός, welches Wort auch ins Rabbinische übergegangen, war bei den Alten der Sklave, welcher den Sohn des Hauses beaufsichtigte, ihn in die Schulen und Gymnasien begleitete und ihn unter

seiner Zucht hielt. Das Gesetz nun hatte uns mit seinen Satzungen, seinen Geboten und Verböten umstellt, gleichsam eingekerkert, nicht um uns die Erfüllung seiner Gebote zu vermitteln und dadurch zu rechtfertigen, sondern um die Übertretungen seiner Gebote aus unserer sündhaften Natur hervorzutreiben B. 19, dadurch aber eben die Sünden-erkenntnis und das Erlösungsbedürfnis zu wecken und uns so zu Christo dem Erlöser vom Joche des Gesetzes hinzuleiten. Es ist also hier, wie bei jedem Bilde das eigentliche tertium comparationis fest zu halten. Pädagoge wird das Gesetz genannt, nicht sowohl wegen seiner äußerlich bewahrenden, noch viel weniger aber etwa wegen seiner beszernden, sondern wegen seiner knechtenden und zur Freiheit in Christo hinleitenden und vorbereitenden Thätigkeit. εἰς Χριστόν ist nicht usque ad Christum, sondern wiederum zweckangehend, Christus war sein Ziel, wie ἵνα ἐκ πίστ. δικ. zeigt. Chrys. und seine Nachfolger erklären πρὸς τὸν Χριστὴν, ὃς ἐστὶ ὁ διδάσκαλος, ἀπῆγε, sich auf die Aufgabe des Pädagogen beziehend, die Knaben in die Schulen zu geleiten. Diese rationalisirende Auffassung wird schon durch ἵνα ἐκ πίστ. δικαιωθῶμεν zurückgewiesen. Nicht zu Christo als Lehrer, sondern zu Christo als Versöhner hinzuführen, ist das Ziel des Gesetzes. ἵνα ἐκ πίστεως δικαιωθῶμεν] ἐκ πίστεως hat wieder den Nachdruck. Denn die Herrschaft des Gesetzes war nur Steigerung der Sünden herrschaft.

B. 25—29. Nach der Erscheinung des Glaubens nun hat dies Verhältniß der Unterwürfigkeit unter das Gesetz als Pädagogen aufgehört, vielmehr sind wir nun durch den Glauben an Christum Alle freie Söhne Gottes geworden und als solche der Same Abrahams und Erben der Verheißung.

B. 25. ἐλθούσης] ist nachdrücklich vorangestellt im Gegensatz zu πρὸ τοῦ δὲ ἐλθεῖν τὴν πίστιν. οὐκέτι hier natürlich temporell. Zur Sache vgl. Röm. 10, 4: τέλος γὰρ νόμον Χριστός. Zu ὑπὸ παιδαγωγόν bemerkt Meyer, der Ausdruck bedeute ohne Artikel s. v. a.: unter Pädagogengewalt.

B. 26. Beweis (γὰρ) der eben aufgestellten Verneinung οὐκέτι ὑπὸ παιδαγωγόν ἐσμεν. Das beweisende Moment liegt in dem Begriff des υἱός im Gegensatz zu dem in παιδαγωγός enthaltenen Begriffe des παῖς. So gewinnt also υἱός durch diese Antithese die

Bedeutung des mündigen Sohnes. Und eben als mündige Söhne sind sie nun von der Vormundschaft und knechtenden Pädagogie des Gesetzes befreit. Solche mündige und freie Söhne sind sie aber geworden durch den Glauben an Christum. Denn Christus hat sich für sie der Knechtschaft des Gesetzes unterthänig gemacht, hat für sie des Gesetzes Forderung erfüllt, des Gesetzes Fluch getragen, und damit dem Gesetze sein Recht, ferner noch zu fordern und zu fluchen, benommen, und sie so von des Gesetzes Herrschaft und Knechtschaft befreit. So nun hat Christus dem Gesetze Genüge geleistet, durch seinen Gesetzesgehorsam die vor Gott geltende Gerechtigkeit erworben, und weil er das als unser Stellvertreter und Bürge an unserer Statt gethan, so wird uns nun, wenn wir seine stellvertretende Leistung im Glauben annehmen, seine Gerechtigkeit zugerechnet, und wir so durch den Glauben gerechtfertigt vom Gesetze befreit. Der Apostel sagt aber hier πάντες und geht aus der bisher gebrauchten ersten Person, welche die Judenchristen bezeichnete, in die zweite Person über, weil das, was er B. 26 f. sagt, nicht von den Judenchristen allein, sondern auch von den Heidenchristen, von allen Christen überhaupt gilt. Die Judenchristen standen früher als Juden unter der Knechtschaft des Gesetzes, jetzt sind sie durch den Glauben zur freien Sohnschaft geführt, nicht allein aber sie, sondern auch die gläubigen Heiden, so daß nun jeglicher Unterschied zwischen Juden und Heiden aufgehoben ist, vgl. B. 28. Dies dürfte zugleich wieder im Gegensatz zu den judaisischen Irrlehrern gedacht sein, welche nur den geborenen Juden, den leiblichen Nachkommen Abrahams, die Gotteskindschaft zusprachen, die sie den Heiden absprachen, vgl. B. 7. διὰ τῆς πίστεως ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ ist nicht mit einander zu verbinden = fides in Christo reposita, sondern ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ ist mit υἱοὶ Θεοῦ ἐστέ zu verknüpfen. Man sagt zwar auch πιστεύειν ἐν τινι, darum kann grammatisch richtig ἡ πίστις ἐν τινι ohne Wiederholung des Artikels (ἡ πίστις ἡ ἐν τινι) zur Einheit des Begriffes verbunden werden. Richtiger aber verbindet man hier mit Wieseler u. A. υἱοὶ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ, so daß neben der subjektiven Vermittelung der Kindschaft durch die πίστις das ἐν Χρ. Ἰ. ihre objektive Begründung in Christo Jesu bezeichnet.

B. 27. Treffend giebt schon Chrys. den Zusammenhang mit dem vorhergehenden Verse an: εἰ ὁ Χριστός υἱὸς τοῦ Θεοῦ, σὺ δὲ

αὐτὸν ἐνδύσασθαι, τὸν υἱὸν ἔχων ἐν ἑαυτῷ καὶ πρὸς αὐτὸν ὁμοιωθεὶς εἰς μίαν συγγένειαν καὶ μίαν ἰδέαν ἡχθης. Noch prägnanter Luther 1519: Si autem Christum induistis, Christus autem filius Dei, et vos eodem indumento filii Dei estis. Ihr seid *υἱοὶ Θεοῦ* B. 26. Denn ihr habt durch die Taufe Christum angezogen B. 27. Christus ist aber eben *υἱὸς Θεοῦ*. In dem letzten Satze liegt eben das beweisende Moment. Und daß die Thesis des vorhergehenden Verses bewiesen werden soll, zeigt die Verbindungspartikel γὰρ in unserem Verse. In der That ist uns ja nur durch Christum als den Sohn Gottes unsere Gotteskindschaft vermittelt. Es giebt fortan Eine große Gottesfamilie, an deren Spitze als Haupt Christus der Sohn Gottes κατ' ἐξοχὴν, der πρωτότοκος ἐν πολλοῖς ἀδελφοῖς Röm. 8, 29 steht. Dabei bleibt freilich noch der spezifische Unterschied seiner Sohnschaft von der unsrigen bestehen, daß er der natürliche Gottessohn ist, wir aber nur Adoptivkinder sind. εἰς Χριστὸν] in Beziehung auf Christum, so daß ihr nämlich durch die Taufe in die innigste Gemeinschaft mit ihm versetzt und ihm fortan anzugehören geweiht seid. Am Besten Wiefeler: getauft werden auf Christum = mit Beziehung auf ihn, d. i. im Vertrauen auf ihn, das Heil von ihm erwartend. Χριστὸν ἐνδύσασθε] habt Christum angezogen. Gut Calvin: Intelligit, Christo sic esse insitos, ut coram Deo nomen ac personam Christi gerant, ac in ipso magis quam in se ipsis censeantur. Und Bengel: Non jam censemini eo, quod fuistis; aequae estis in Christo et Christi v. seqq. Christus est Filius Dei, et vos in illo estis filii Dei. Das Bild vom Anziehen eines Kleides ist auch bei den Rabbinen und Klassikern gangbar. Es sind zwei Momente in demselben festzuhalten, einmal die enge Gemeinschaft, in welcher der Leib mit dem Kleide steht, und dann, daß das Kleid die charakteristische Hülle ist, in welcher die spezifische Eigenthümlichkeit des Menschen, so wie seiner Lebensstellung sich kundgiebt. Haben sie nun Christum angezogen, so sind sie so eng mit Christo verbunden, so ganz und gar in Christum eingehüllt, daß sie nun nicht mehr als das erscheinen, was sie in ihrer nackten Natürlichkeit sind, sondern als das, was Christus ist, und zwar, worauf hier der Context führt, weil Christus Sohn Gottes ist, als Söhne Gottes. Besser weist darauf hin, daß bei den Alten die

Söhne sich von den Slaven durch ein längeres Kleid unterschieden. Es ist also Χριστὸν ἐνδύεσθαι nicht dasselbe, was τὸν νέον ἄνθρωπον ἐνδύεσθαι Col. 3, 10, womit Usteri und Wiefeler es identificiren. Es läßt sich vielmehr das letztere als Folge des ersteren betrachten. Zu Χριστὸν ἐνδύεσθαι vgl. auch Röm. 13, 14. An letzterer Stelle wird das Anziehen Christi geboten, hier aber als geschehen dargestellt, weshalb Luther treffend sagt: Induere Christum dupliciter intelligitur, legaliter et evangelice. Im ersteren Falle bedeute es imitari exemplum et virtutes Christi. Im legeren Falle induere ipsum Christum, h. e. ejus innocentiam, justitiam etc. Ubi vero induti sumus Christum, indumentum justitiae et salutis nostrae, tum etiam induemus Christum vestimentum imitationis. Der Apostel knüpft nun aber hier das Anziehen Christi an die Taufe, denn durch die Taufe sind wir ja von Seiten Gottes aufgenommen in die Gotteskindschaft, indem die heilige Taufe uns Sündenvergebung, Gerechtigkeit und Leben realiter vermittelt. Andererseits zeigt der ganze Zusammenhang unseres Abschnittes, vgl. B. 26, daß der subjektive Eintritt in die Gotteskindschaft als an den Glauben geknüpft zu denken ist. Auch das Anziehen Christi, welches ja eben den Eintritt in die Gotteskindschaft bezeichnet, ist also auch hier nicht bloß objektiv durch die Taufe, sondern eben so sehr subjektiv durch den Glauben vermittelt zu denken. In der heiligen Taufe wird uns Christus erboten, damit wir ihn im Glauben ergreifen, Christus kommt zu uns im Sakramente, damit wir zu ihm kommen im Glauben. Wenn nun der Apostel von Allen, die getauft sind, ausagt, daß sie Christum angezogen haben, so setzt er eben in Liebe voraus, daß Alle, die sich der heil. Taufe unterzogen und damit ihre Verpflichtung über sich genommen haben, dies im Glauben gethan haben. Sollte sich dies bei dem Einen und dem Anderen anders befinden, so hätte dieser eben kein Recht, das hier Gesagte auf sich anzuwenden. Wir sehen demnach, wie wenig unser Vers, wie behauptet worden ist, der Anschauungsweise Vorschub leistet, welche namentlich von Delitzsch und Klingmeyer vertreten worden ist, wonach alle Getaufte unterschiedslos Christum angezogen haben und demnach Glieder am Leibe Jesu Christi, Mitglieder der Kirche Christi sein sollen, weil die Kirche Christi nichts Anderes sei als die Summe der Getauften, gleichviel ob sie

subjektiv gläubig oder ungläubig seien. Wie hier bezieht übrigens der Apostel auch Röm. 6, 3 das, was die Gläubigen geworden sind und sind, auf den Akt der Taufe.

B. 28. Diese Gemeinschaft mit dem Sohne Gottes, in welche ihr objektiv durch die Taufe und subjektiv durch den Glauben versetzt seid, und durch die ihr alle selber Söhne Gottes, also gleichsam Eine Person in Christo geworden seid, hebt nun auch alle anderen, gegen diese Einheit völlig verschwindenden Unterschiede auf, wodurch also das πάντες B. 26 sich bewährt. οὐκ ἐν Ἰουδαίῳ οὐδὲ Ἑλληνί nicht ist dabei Jude noch Grieche. Grade mit diesem Unterschiede beginnt der Apostel dem Pragmatismus der Stelle entsprechend. Eben der von den Jüdaiſten ſo ſchroff geltend gemachte Gegenſatz von Juden und Heiden iſt durch die gemeinſame Gotteskindſchaft Aller im Glauben zunächſt und vor Allem aufgehoben. Ἑλλήν iſt alſo hier, wie öfter beim Apoſtel, vgl. Röm. 1, 16, nicht ſowohl nationale, als vielmehr religiöſe Bezeichnung = Heide. Die griechiſche Sprache hatte ſich ja auch ſo ziemlich über die ganze damals bekannte, wenigſtens über die ganze gebildete Heidenwelt verbreitet. Und ſo ſind die Griechen Repräſentanten der Heidenwelt überhaupt. ἐν iſt entweder contrahirte Form für ἐνεστί inest, adest, il ya, oder richtiger, da ſolche Contraction ſonſt nicht vorkommt, die adverbialſcirende Form ἐν/ für ἐν mit zurückgeworfenem Accente, es ſteht für ἐνεστί, wie πάρα für πάρεστί, ἐπὶ für ἐπεστί. Vgl. 1 Cor. 6, 5. Col. 3, 11. Jac. 1, 17. οὐκ ἐν kann nun entweder erklärt werden: es iſt nicht dabei, nämlich bei dem ἐνδύσασθαι, vgl. Col. 3, 11, oder: es giebt nicht darin, d. i. es giebt nicht unter euch, die ihr Chriſtum angezogen habt. Dies paßt wohl am beſten zu dem Χριστον ἐνεδύσασθε und zu dem nachfolgenden πάντες γὰρ ὑμεῖς. Wie nun durch das Evangelium jener Hauptunterschied zwischen Juden und Griechen aufgehoben iſt, ſo auch alle anderen Unterschiede, von denen der Apoſtel hier noch die Unterschiede des Standes δοῦλος, ἐλεύθερος und des Geſchlechtes ἄρσεν, θῆλυ hervorhebt. Vgl. die Parallelſtellen Röm. 10, 12. 1 Cor. 12, 13. Col. 3, 11. Alle dieſe Unterschiede verſchwinden aber nur im Verhältniß zu jener höheren Einheit in Chriſto, auf Grund jener Einheit bleiben ſie dann aber dennoch als gottgeordnete, wenn auch als relativ untergeordnete Unterschiede beſtehen. Wie fern der Apoſtel war von dem revolutionären Umſturze des

Standesunterschiedes, zeigt namentlich 1 Cor. 7, 17—24. Grade weil die höhere innere Einheit in Chriſto ſchon vorhanden iſt, kann man die niederen, äußeren Unterschiede ruhig beſtehen laſſen und hat ſie nur im Geiſte des Evangeliums zu behandeln. Richtig bemerkt Meyer, bei ἄρσεν καὶ θῆλυ ſei das Verhältniß anders gedacht, als bei dem vorherigen οὐκ — οὐδὲ, nämlich: nicht giebt es darin Männliches und Weibliches, zwei Geſchlechter. πάντες γὰρ ὑμεῖς κτλ.] Beweis dieſer Aufhebung aller Unterschiede durch das Gegentheil, welches ſtatt findet: denn alle ſeid ihr Einer in Chriſto Jeſu. εἷς iſt ſtärker als ἐν, welches einige, wiewohl nicht ausreichende Autoritäten darbieten. Sie ſind nicht nur eins, ſondern Einer, gleichſam nur Ein Menſch, Eine Perſon, vgl. Eph. 2, 15, ſo ſehr ſind alle Unterschiede verſchwunden. Dies ſind ſie aber nicht an ſich und ſchlechthin, ſondern nur in ſofern ſie in Chriſto ſind, weshalb der Apoſtel noch das ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ hinzusetzt. Auch hierdurch erhellt, daß abgeſehen von der Einheit in Chriſto die Unterschiede an ſich beſtehen bleiben. Das εἷς ἐστέ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ ließe ſich auch noch enger verbinden und noch prägnanter faſſen. Inſofern nämlich Chriſtus Einer iſt und ſie durch den Glauben ſo in ihn hinein verſetzt, ſo gleichſam in ihn auf- und untergegangen ſind, daß ſie dadurch in ihrer menſchlichen unterſchiedlichen Perſönlichkeit ganz verſchwinden, ſind ſie gleichſam ſelber der Eine Chriſtus Jeſus oder Einer in Chriſto Jeſu, d. i. in der Perſon Jeſu Chriſti, die Eine iſt. Doch iſt die erſte Auffaſſung einfacher und auch die folgende Anknüpfung εἰ δὲ ὑμεῖς Χριστοῦ ſpricht mehr für ſie.

B. 29. Der Apoſtel kehrt mit dieſem Verſe in den Anfang ſeiner Argumentation zurück. Denn es hatte ſich ja von Anfang an, vgl. B. 7, darum gehandelt, wer die wahren Söhne Abrahams und wer die Theilnehmer an dem ihm verheißenen Rechtfertigungſegen und Erbe ſeien. Durch die mit B. 19 beginnenden Zwischengedanken über die Beſtimmung des Geſetzes, den Zuſtand unter demſelben und den dieſem entgegengeſetzten in Chriſto hat er eigentlich mehr von dieſer Gedankenform als von dieſem Gedankeninhalte abgelenkt, denn das υἱοὶ Θεοῦ ἐστέ B. 26 iſt ihm ja materiell nicht verſchieden von υἱοὶ Ἀβραάμ ἐστέ B. 7. Vgl. Röm. 9, 7. 8. Jetzt kehrt er aber auch formell zu der mit B. 19 unterbrochenen Gedankenreihe zurück,

und schließt so gleichsam, wie die Wette es ausdrückt, die Kette. *εἰ δὲ ὑμεῖς Χριστοῦ*] wenn ihr aber Christo angehört. Das *δέ* ist fortschließend. Sie gehören Christo an, weil sie Christum angezogen B. 27, Einer in Christo Jesu sind. *ὑμεῖς Χριστοῦ* steht wieder in emphatischem Contraste. *ἀρα τοῦ Ἀβραὰμ σπέρμα ἐστέ*] so seid ihr also Abrahams Same, weil nämlich Christus nach B. 16 Abrahams Same ist, und also auch die, welche ihm so angehören, daß sie ihn angezogen, Einer sind in ihm, das sind, was er ist, wie *υἱοὶ θεοῦ* weil er *υἱὸς θεοῦ* B. 26. 27, so *τοῦ Ἀβραὰμ σπέρμα*, weil er *τοῦ Ἀβραὰμ σπέρμα* ist. *τοῦ Ἀβραὰμ* ist nachdrücklich vorausgestellt. *καὶ κατ' ἐπαγγελίαν κληρονόμοι*] und der Verheißung gemäß Erben. Denn dem Abraham und seinem Samen ward die Verheißung gegeben B. 16 und zwar die Verheißung des Erbes B. 18. Sie sind aber nicht Abrahams Erben, weil Abrahams Same, sondern mit Abraham, weil Abraham und seinem Samen die Verheißung gegeben, Erben des Lebens, der *βασιλεία τῶν οὐρανῶν*. Lachmann, Tischendorf und Schott haben nach nicht ausreichenden Autoritäten *καὶ* getilgt, ohne welches *κατ' ἐπαγγελίαν κληρονόμοι* Apposition zu *τοῦ Ἀβραὰμ σπέρμα ἐστέ* ist. *καὶ* ist wegen *κατ'* ausgefallen. Die positive Argumentation des Apostels aber, welche nunmehr in sich abgeschlossen ist, trägt stillschweigend ihre negative Antithese in sich selber. Sind sie nämlich allesamt, Juden wie Heiden, Abrahams Same und Erben durch den Glauben und zwar allein durch den Glauben, so sind sie es eben nicht durch leibliche Abstammung, durch Beschneidung und Gesetzeswerke, wie die Judaisten behaupteten, und bedürfen also als gläubige Heiden nicht erst der Übernahme der *περιτομή* und der Leistung der *ἔργα νόμου*, um Abrahams *σπέρμα* und *κληρονόμοι* zu werden, wie die Judaisten verlangten.

Kapitel IV.

Ehe wir zur Auslegung des ersten Abschnittes unseres Kapitels B. 1—7 übergehen, welcher noch zu der eben geschlossenen Abhandlung des vorigen Kapitels in engster Beziehung steht, haben wir uns zu-

vörderst über die im dritten Kapitel enthaltene Anschauung des Apostels von dem geschichtlichen Entwicklungsgange der göttlichen Heilsoökonomie in ihrem Zusammenhange klar zu werden. Aus der Masse der von ihm abgefallenen Menschheit erwählte und berief Gott einen Mann, Abraham, und gab ihm eine große Heilsverheißung. Der Inhalt dieser Verheißung war das *σπέρμα* und die *κληρονομία*. Dieser Same, welcher der Erbe des Lebens sein sollte, war Christus und alle, die in Christo sind, d. i. die zukünftige Gemeinde der Gläubigen. In der Zeit von Abraham bis Christus war also das Heil noch nicht gegenwärtig, sondern erst zukünftig. Es war also noch eine Heilloszeit, in der noch Sünde und Tod, noch nicht Gerechtigkeit und Leben herrschte. Um nun diese Heillosigkeit durch Steigerung der Sünde zum Bewußtsein zu bringen, und dadurch die Sehnsucht nach Erfüllung der Heilsverheißung zu steigern, stellte Gott inzwischen die Nachkommen Abrahams, das Volk Israel, denen ja in und mit Abraham das Heil verheißen war, denn das Heil kommt von den Juden, unter das Gesetz. Christus nun erschien in der Fülle der Zeit als der Messias Israels, so daß nun alle leiblichen Nachkommen Israels durch den Glauben an Christus zum geistlichen Samen, zu wahren Söhnen Abrahams und Erben des Lebens und so auch subjektiv von der Knechtschaft des Gesetzes befreit werden sollten, welches Christus objektiv durch seinen Veröhnungstod für sie aufgehoben hatte. Damit ist dann aber auch der Unterschied von Juden und Heiden aufgehoben, denn Christus ist Abrahams *σπέρμα* und damit sind auch eo ipso alle an ihn Glaubenden, nicht nur die gläubigen Juden, sondern auch die gläubigen Heiden Abrahams *σπέρμα* und *κληρονόμοι*. Daran anknüpfend entwickelt nun der Apostel im 4. Kapitel B. 1—7 weiter, wie demnach das Volk Israel, dem der Messias verheißen war, eben dadurch zur Sohnschaft Gottes und zur Erbschaft des Lebens bestimmt war. Vor der Zeit der Erfüllung der Verheißung aber glich der Erbe noch dem unmündigen Kinde, welches unter Vormünder und Pfleger, d. i. unter die Zucht des Gesetzes gestellt, in Nichts sich von dem Knechte unterscheidet, obgleich es doch Herr aller Güter ist. Als aber Christus erschienen war und der Pädagogie des Gesetzes ein Ende gemacht, trat Israel ein in den Stand der mündigen Sohnschaft und in den Besitz des Erbes, mag dasselbe auch immerhin ein annoch verborgenes und

erst zukünftig in die Erscheinung tretendes sein. Wir sehen, der Apostel befolgt zunächst die rein objektive Gesichtsbetrachtung. Das objektive Heil war in der Welt und auch unter Israel vor der Erscheinung Christi realiter nicht vorhanden. Indes diese objektive Gesichtsbetrachtung hat doch andererseits zu ihrer Rehrseite die subjektive Betrachtung, welche beim Apostel gleichfalls zu ihrem Rechte kommt. Zwar unter dem N. B. gab es noch nicht verwirklichtes Heil, sondern nur die Heilspädagogie des Gesetzes. Aber andererseits war das Heil doch nicht nur bestimmungsmäßig und objektiv zukünftig, sondern es war auch schon subjektiv verheißen, und diese Verheißung ging sogar der Gesetzespädagogie der Zeit nach voraus, und der Glaube an diese Verheißung rechtfertigte schon den Abraham, und also wie Abraham auch alle Väter des N. B., welche wie er an das verheißene zukünftige Heil im Voraus glaubten und auf den Trost Israels warteten. Auch diese Gläubigen des N. B. waren aber der vorläufigen Pädagogie des Gesetzes unterstellt und befanden sich also bis auf Christum, wenn auch durch den Glauben im Stande der subjektiven Freiheit und Gotteskindschaft, doch andererseits als unter die Satzungen des Gesetzes gethan noch im Stande der objektiven Knechtschaft. Die volle Freiheit lag auch für sie noch in der Zukunft. Und wie relativ auch noch von ihnen galt, in welchen eine Anticipation des zukünftigen geistlichen *σπέρμα* Abrahams gegeben war, so galt absolut von den bloß leiblichen Nachkommen Abrahams, welche ihre zukünftige Bestimmung zur Sohnschaft Gottes im Glauben noch nicht erkannt hatten, daß sie Knechte waren. Und als nun Christus, der Messias Israels, erschienen war, da war nicht etwa ganz Israel weil objektiv so auch subjektiv vom Gesetze befreit, sondern nur diejenigen gelangten zur freien und mündigen Sohnschaft, welche, mochten sie nun schon zuvor auf den, welcher kommen sollte, gehofft haben oder nicht, nun zum Glauben an den gekommenen übergingen. So also bleibt die rein objektive Gesichtsbetrachtung abstract, wenn ihr nicht die subjektive Betrachtung ergänzend zur Seite tritt. Nach der objektiven Betrachtung gab es bis auf Christum nur Heillosigkeit, nach der subjektiven Betrachtung gab es aber auch schon vor Christo Heil; nach der objektiven Betrachtung giebt es nach der Erscheinung Christi Heil für Alle, nach der subjektiven nur für die, welche glauben. Die objektive Betrachtung faßt Heillosig-

keit, wie Heil absolut, muß aber durch die subjektive Betrachtung auf ihr relatives Maß zurückgeführt werden. — Wichtig bemerkt nun Calvin, daß das vom Apostel B. 1—7 gebrauchte Bild sich nicht, wie einige Ausleger wollen, auf jeden einzelnen Menschen, sondern auf das alt- und das neutestamentliche Gottesvolk im Ganzen beziehe, obgleich es an sich wahr sei, daß auch die einzelnen Erwählten, wiewohl sie Gottes Kinder sind vom Mutterleibe an, doch bis sie durch den Glauben zum Besitze der Freiheit gelangen, unter dem Gesetze den Knechten ähnlich bleiben; nachdem sie aber Christum erkannt, bedürfen sie dieser Art der Vormundschaft nicht mehr. Und setzen wir hinzu, wie das vom Apostel Gesagte sich auf die einzelnen Menschen in ihrem Stande unter dem Gesetze und unter dem Glauben anwenden läßt, so auch noch auf die einzelnen Gläubigen im Stande des Glaubens selbst. Denn auch der Gläubige steht seinem alten Menschen nach noch fortwährend unter dem Gesetze, welches ihn zu immer tieferer Erkenntniß seiner Sünde und zu immer vollerer Glauben an das Versöhnungsheil und damit zu immer fröhlicherer Zuversicht zu seiner durch Christum erworbenen Freiheit vom Gesetze hinleitet. In diesem Sinne sagt Luther: Eben der Christus, welcher einmal in der Zeit gekommen ist, kommt täglich und stündlich zu uns im Geiste.

B. 1. λέγω δὲ] ich sage aber, nämlich das, was folgt. Vgl. 5, 16. Röm. 15, 8. Es ist eigentlich nichts absolut Neues, was der Apostel hier beibringt, sondern er setzt nur das bisher schon Entwickelte durch einen anderen Vergleich in ein noch helleres Licht. Er knüpft aber an die letzten Worte des vorigen Kapitels καὶ κατ' ἐπαγγελίαν κληρονόμοι an. Er hatte B. 24 f. B. 29 den Vergleich von Söhnen angewendet, die erst unter dem παιδαγωγ. gestanden, und dann freie Söhne und Erben geworden sind. Es hätte nun, wie de Wette bemerkt, scheinen können, als ob diejenigen, die einmal Söhne und Erben sind, gleich von vornherein dazu ein Recht gehabt hätten. Dagegen verweise nun der Apostel auf ein dem vorhergehenden ähnliches Verhältniß, das eines Sohnes, der zwar bestimmungsmäßiger Erbe, aber weil noch ein Kind, unter Aufseher und Verwalter gestellt, und daher eben so unfrei wie ein Knecht ist, obgleich er Herr von Allem ist. ἐφ' ὅσον χρόνον] vgl. Röm. 7, 1. 1 Cor. 7, 39. ὁ κληρονόμος] Gut Winer: nexa haec sunt a voc. κληρονόμοι

3, 29, hinc fit ut desinant etiam in v. κληρονόμος B. 7. Der Artikel markirt den Erben in jedem gegebenen Fall. Der Apostel denkt aber wohl den Vater als gestorben, so daß der Erbe, weil beim Tode des Vaters noch unmündig, unter Vormünder und Verwalter gestellt ist bis zur Zeit der Mündigkeit, wo er das Erbe antritt. Schwierigkeit macht dabei allerdings der Ausdruck ἄχρι τῆς προθεσμίας τοῦ πατρός B. 2, weil die Zeit der Vormundschaft nicht durch den Vater bestimmt sein könnte, sondern, so namentlich bei den Griechen und Römern, vom Gesetze abhängig wäre. Man hat nun theils darauf recurriert, daß bei den Galatern nachweisbar die Väter größere Gewalt über die Söhne hatten, also vielleicht auch die Mündigkeit der letzteren von der Willkür der ersteren abhing. Oder man hat gesagt, daß Paulus, wie öfter, einen bestimmten Zug des Bildes so formire, wie es in der Anwendung stattfinde. Uns scheint einfacher zu sagen, Paulus denke, daß der Vater durch Testament dem Sohne, im Falle er bei seinem Ableben noch minderjährig wäre, bestimmte Vormünder und Verwalter ernannt und ihn zugleich für die Zeit der gesetzlichen Majorennität zum Erben eingesetzt habe. In diesem Falle tritt der Sohn die Erbschaft an zu der vom Vater vorherbestimmten Zeit, die aber naturgemäß mit der gesetzlich bestimmten Zeit zusammenfällt. Man hat deshalb nicht nöthig, mit den meisten neueren Auslegern anzunehmen, Paulus denke unter κληρονόμ. den künftigen Erben der väterlichen Güter, den Anerben, dessen Vater noch lebt, wozu sämtliche Ausdrücke B. 1 und 2, vgl. de Wette, weniger passend sind. Daß der Vater schon gestorben sei, nehmen nach Chrysost. und Theod. die meisten älteren Ausleger an, unter den neueren noch Rückert, Usteri, Olshausen, Baumgarten — Crusius, de Wette, von Hofmann. νήπιος] noch im Knabenalter, vgl. 1 Cor. 13, 11. οὐδὲν διαφέρει δούλου] weil er nicht sui juris ist. κύριος πάντων ὧν] obgleich er Herr von Allem ist, was nämlich der Vater hinterlassen hat. Wenig passend ist dieser Ausdruck, wenn der Vater noch lebt.

B. 2. ἐπίτροποι, ein auch ins Rabbinische übergegangenes Wort, sind Vormünder, tutores, nicht bloß Aufseher im Allgemeinen, wie z. B. Meyer erklärt, welcher den Vater noch lebend denkt. οἰκονόμοι sind Güterverwalter, von denen also der Erbe

nicht bloß hinsichtlich seiner Geld- und anderer äußerer Bedürfnisse abhängig ist, wie diejenigen annehmen müssen, welche den Vater noch lebend denken. Vielmehr spricht auch wieder ἐπίτροποι und οἰκονόμοι, namentlich auch in seiner so sehr passenden Zusammenstellung dafür, daß der Vater als schon gestorben zu denken ist. ἄχρι τῆς προθεσμίας τοῦ πατρός] bis zu der vom Vater festgesetzten Zeit, bis zum Termine des Vaters. ἡ προθεσμία tempus praestitutum, nur hier im N. T., aber häufig bei den Klassikern. τοῦ πατρός ist Gen. subj. Auch der Ausdruck προθεσμία ist für die Bestimmung des noch lebenden Vaters nicht passend. Überdies würde die Befreiung von den Aufsehern und Verwaltern zur Zeit der Mündigkeit bei Lebzeiten des Vaters noch gar nicht den Antritt der Erbschaft mit sich führen, wenigstens gehörte das nur zu den selteneren Ausnahmefällen. Und grade auf das Antreten der Erbschaft nach eingetretener Mündigkeit und Freiheit weist doch hier der ganze Pragmatismus der Stelle hin.

B. 3. οὕτω καὶ ἡμεῖς] so auch wir, nämlich wir Judenchristen. So nach Chrys. die meisten Ausleger. Dies fordert der Zusammenhang mit 3, 13. 23. Es sind also nicht nur vorzugsweise Judenchristen, noch weniger Juden- und Heidenchristen zusammen, wofür nicht B. 5, noch auch B. 7. 8 entscheidend ist, am allerwenigsten die Heidenchristen allein. (Augustin.) ὅτε ἡμεν νήπιοι] als wir Kinder waren. Wie der Apostel hier den vorchristlichen Zustand im Verhältniß zum christlichen als Knabenalter bezeichnet, so 1 Cor. 13, 11, vgl. auch Eph. 4, 13 den gegenwärtigen noch unvollendeten christlichen Zustand im Verhältniß zum zukünftigen vollendeten Zustand nach der Parusie, den er als den Stand des reifen Mannesalters betrachtet. ὑπὸ τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου ἡμεν δεδουλωμένοι] entspricht in der Anwendung dem οὐδὲν διαφέρει δούλου — ἀλλὰ ὑπὸ ἐπιτρόπους ἐστὶ καὶ οἰκονόμους. — στοιχεῖον zunächst ein in der Reihe stehender Pfahl oder Stift, dann Buchstabe, dann Element. Hier wie allgemein anerkannt in letzterem Sinne. Es steht dann aber nicht, wie 2 Petr. 3, 10. 12, im physikalischen Sinne, wie die meisten Patres erklärten, die es entweder wie Augustin auf die heidnische Verehrung der Himmelskörper und den übrigen Naturdienst bezogen, oder wie Chrys., Theodor., Pelag. auf die jüdische Neumonds- und Sabbathfeier, welche durch den Lauf des Mondes und

der Sonne bestimmt werde, ähnlich von Hofmann. Auch letztere Beziehung ist offenbar zu eng, sondern wofür die Beziehung auf *νήπιου* entscheidet, die *στοιχεῖα* sind die rudimenta disciplinae, die elementa institutionis. Die Elemente im Sinne von Elementardinge, Anfangsgründe, Elementarunterricht. Vgl. Col. 2, 8. 20, auch Hebr. 5, 12. So mit Recht nach dem Vorgange von Hieronymus, Erasmus, Beza, Grotius, Estius fast alle Neueren. Paulus nennt so dem Gedankenzusammenhange entsprechend den mosaischen Nomos, als ein nur für das Kindesalter der Menschheit berechnetes Bildungsmittel. Es sind aber knechtende *στοιχεῖα*, weil der *νόμος* ein *νόμος τῶν ἐντολῶν* ist, aus einer Summe von Vorschriften besteht, denen er seine Lehrlinge unterthänig macht. Auch hier ist an den ganzen einheitlichen Nomos zu denken, nicht bloß an die rudimenta ritualia, obgleich dieselben nachher B. 10 besonders herausgehoben werden, weil es sich im vorliegenden Falle um dieselben vorzüglich handelte. Die Vergleichung ist also der mit dem *παιδαγωγός* analog. Diese *στοιχεῖα* werden aber *στοιχεῖα τοῦ κόσμου* genannt, insofern der vorchristliche *κόσμος* als ein der Erziehung bedürftiges Subjekt gedacht wird, dem zuerst unter Israel, dem Repräsentant dieses *κόσμος*, so weit es eben nur *Ἰσραὴλ κατὰ σάρκα* ist, als Elementarunterricht der *νόμος* gegeben wurde. Diese *στοιχεῖα* konnten aber nur knechten, nicht zur Freiheit und Mündigkeit, weil nicht zur Gerechtigkeit, sondern nur tiefer in die Sünde hineinführen, und wie dem *κόσμος* gegeben, konnten sie auch das kosmische Wesen nur steigern, nicht heben, und in das geistliche Wesen der von diesen *στοιχείοις τοῦ κόσμου* durch Christum befreiten Bürger des Himmelreiches umwandeln. Gut bemerkt aber Luther, Paulus nenne hier im Artikel der Rechtfertigung das Gesetz per *tapeinosin elementa mundi*, aber außerhalb des Artikels der Rechtfertigung müßten wir mit Paulus reverenter *scutire de lege, et eam summis laudibus vehere, appellare sanctam, justam, bonam, spiritualem, divinam*. Das *ἡμεν δεδουλωμένοι* wird hier dem *οὐδὲν διαφέρει δούλου* B. 1 und dem *ἐπὶ ἐπιτρόπους ἐστὶ* B. 2 entsprechender zusammen, als jedes für sich gefaßt.

B. 4. Paulus geht nun über zur Schilderung des Gegensatzes, nämlich der Befreiung aus diesem knechtischen Kindheitszustande. *ὅτε δὲ ἦλθε τὸ πλήρωμα τοῦ χρόνου* als aber die Erfüllung der Zeit

gekommen war, entspricht in der Anwendung dem *ἄχρι τῆς προθεσμίας τοῦ πατρὸς* B. 2. Eph. 1, 10 wird das *πλήρωμα τῶν καιρῶν* als von der göttlichen *εὐδοκία* bestimmt gedacht. Es war die vom freien göttlichen Rathschlusse vorherbestimmte Zeit der Erscheinung Jesu Christi, welche von dem prophetischen Gottesworte vorher verkündigt, zugleich die Zeit der Erfüllung der Weissagungen (so Decum. und Harleß zu Eph. 1, 10) war. Wie aber überall, so werden wir auch hier die göttliche Praedestinatio als auf der Praevisio ruhend zu denken haben, und wie die *προθεσμία τοῦ πατρὸς* B. 2 mit der gesetzlichen Bestimmung coincidirt, so werden wir auch hier die freie göttliche Vorherbestimmung als mit Rücksichtnahme auf die geschichtliche Menschheitsentwicklung erfolgt auffassen dürfen. Treffend bemerkte aber in dieser Beziehung schon Chrysostomus zu Eph. 1, 10: *ὅτε μάλιστα ἐμελλον ἀπολλυσθαι, τότε διεσώθησαν*, und Theophyl. z. u. St.: *ὅτε πᾶν εἶδος κακίας διεξελθοῦσα ἡ φύσις ἡ ἀνθρωπίνη ἐδεῖτο θεραπείας*. Speciell aber im Zusammenhange mit der positiven, göttlichen Heilsoökonomie werden wir zu sagen haben, Christus sei gekommen, als das zwischen Verheißung und deren Erfüllung eingetretene Gesetz seinen pädagogischen Zweck, die Sünde zu steigern und zu häufen, damit die Gnade desto überschwenglicher würde, erfüllt hatte, vgl. 3, 19. 24. Röm. 5, 20. Was nun aber endlich den Ausdruck *τὸ πλήρωμα τοῦ χρόνου* betrifft, so bemerkt Meyer: Die von Gott bestimmte Zeit, welche bis zur Erscheinung Christi verlaufen sollte (*ὁ χρόνος*) ist als ein Maß gedacht, welches noch nicht voll war, so lange sie noch nicht ganz verlaufen war. Daher ist *τὸ πλήρωμα τοῦ χρόνου* derjenige Zeitmoment, durch welchen jener Zeitraum voll wurde. *ἐξαπέστειλεν ὁ θεὸς τὸν υἱὸν αὐτοῦ*] sandte Gott von sich aus seinen Sohn. *ἐξαποστέλλειν* von sich ausenden, vgl. B. 6. Sowohl in der Sache an sich, wie in diesem martirten Ausdrucke, wie in dem Parallelismus mit der Geistesendung ist klar enthalten, daß hier von der Sendung des Sohnes *ἐκ τοῦ κόλπου τοῦ πατρὸς* Joh. 1, 18 von seinem Kommen aus dem Himmel auf die Erde, so wie demnach auch vom *υἱὸς θεοῦ* im metaphysischen Sinne des Wortes, der eben schon *υἱὸς θεοῦ* vor seiner Menschwerdung genannt wird, die Rede ist. Vgl. Röm. 8, 3. Der Apostel bezeichnet ihn aber als *υἱὸς θεοῦ*, weil er eben gesendet war, um uns die *νιότης*

zu vermitteln. Vgl. B. 5. 3, 26. 27. Gut Calvin: *Filium qui missus est ante fuisse oportet: unde probatur aeterna ejus divinitas. Christus ergo filius Dei est e coelo missus. Eundem dicit factum ex muliere, quia naturam nostram induit: ita significat constare ipsum ex duabus naturis.* *γενόμενον ἐκ γυναικός*] geboren von einem Weibe. Vgl. Röm. 1, 3. Die nicht ausreichend beglaubigte Lesart *γεννώμενον* ist nur richtiges Glossen. Zum Ausdruck vgl. Hiob 14, 1: *יָצָא מִבֶּטֶן*. Matth. 11, 11. Er bezeichnet die Gebrechlichkeit der menschlichen Natur, markiert also hier das Eingehen des Gottessohnes in den Stand der Erniedrigung schon durch die Form seiner Geburt. Es kann also nicht mit den Älteren aus dem Ausdruck an sich die Geburt Christi von der Jungfrau erwiesen werden. Allerdings aber, da diese anderweitig feststeht und ohne Zweifel auch vom Apostel anerkannt war, so dachte er unbezweifelt die *γυνή* als *παρθένος* und es liegt dem Ausdruck *γενόμενον ἐκ γυναικός* gewiß die Anschauung zum Grunde, daß Christus nicht von einem Elternpaar gezeugt, sondern nur von einem Weibe geboren war. Darum hätte der Apostel die menschliche Entstehung Christi nicht etwa in eine Ausdrucksform kleiden können, die dieser Anschauung widersprochen hätte. Zugleich dürfte hier eine Beziehung auf das Protevangelium zu statuieren sein von dem *σπέρμα γυναικός*, welches dann später als *σπέρμα τοῦ Ἀβραάμ* bestimmt wurde. In Christo ist eben das *σπέρμα τοῦ Ἀβραάμ* als *σπέρμα γυναικός* erschienen. *γενόμενον ὑπὸ νόμον*] Luther: unter das Gesetz gethan. So auch die meisten Ausleger *legi subjectum*. Doch dürfte, da auch der Ausdruck *γίγνεσθαι ὑπὸ τινα* im Sinne von: Jemandem unterworfen werden, sonst nicht sicher belegt ist, an dem emphatischen Parallelismus des Ausdruckes mit mehreren neueren Auslegern strenge festzuhalten sein = geboren von einem Weibe, geboren unter das Gesetz, d. i. von Geburt an und schon durch die Geburt selbst dem Gesetze unterthänig gemacht, was eben bei jedem Israeliten der Fall war, weshalb auch der Sohn Gottes am achten Tage nach der Geburt die Beschneidung, das Zeichen der Gesetzesverpflichtung, über sich nahm. War aber der Sohn Gottes dem Gesetze unterthan gemacht, so mußte er ihm eben vollständig und allseitig genügen, sowohl seine Gebote erfüllen als sein Strafverhängniß erdulden durch einheitlichen ebenso aktiven als passiven Gehorsam, weshalb denn unsere Stelle

von den älteren Lehrern unserer Kirche mit Recht als ein dictum probans für die Lehre von der obedientia Christi activa meritoria verwendet zu werden pflegte, nur daß sie allerdings seinen ganzen aktiven wie passiven Gesetzesgehorsam in untheilbarer Einheit ausagt, welche Einheit auch in dem dictum der Alten ausgesagt ist: *actio ejus fuit passiva et passio ejus fuit activa.*

B. 5. Zweck, weshalb Gott seinen Sohn und zwar *γενόμενον ἐκ γυναικός, γενόμενον ὑπὸ νόμον* gesandt habe, *ἵνα τοῖς ὑπὸ νόμον ἔξαγορεύσῃ*] damit er die unter dem Gesetze Stehenden loskaufte. Das war also der Zweck seines *γίγνεσθαι ὑπὸ νόμον*, eben dadurch hat er sie losgekauft; indem er an ihrer Statt zum Knechte des Gesetzes ward, hat er sie von der Knechtschaft des Gesetzes befreit. *οἱ ὑπὸ νόμον* ist das Volk Israel. Das Loskaufen war, wie *τοὺς ὑπὸ νόμον* zeigt, ein Loskaufen von dem *εἶναι ὑπὸ νόμον*, von der Herrschaft des Gesetzes, d. i. ebensowohl von seiner zwingenden Forderung, als von seinem drohenden Fluche, vgl. 3, 13: *Χριστὸς ἡμᾶς ἔξηγόρασεν ἐκ τῆς κατάρας τοῦ νόμου γενόμενος ὑπὲρ ἡμῶν κατάρα*. Doch sind sie nicht etwa auch vom freiwilligen Gehorsam, sondern vielmehr zum freiwilligen Gehorsam des Gesetzes befreit. *ἵνα τὴν νόθεσίαν ἀπολάβωμεν*] Zweck der Loskaufung von der Gesetzesknechtschaft und unmittelbare positive Folge derselben ist der Empfang der Gotteskindschaft. So ist also der Sohn Gottes Knecht geworden, damit wir die Knechte Söhne Gottes würden. Daß aber dabei auf unserer Seite die Annahme der Loskaufung vom Gesetze, der Versöhnung, durch den Glauben vorausgesetzt wird, versteht sich bei dem Verhältnisse, in welchem Paulus *πίστις* und *ἀπολύτρωσις* zu einander denkt, von selbst. Die *νόθεσία* ist der Stand der Kindschaft im Gegensatz zum Stande der Knechtschaft, bezeichnet also ein Verhältniß, in welches wir zu Gott, der nunmehr unser väterlicher Vater, nicht mehr unser Gesetzgeber und Richter ist, eingetreten sind. Es ist eben das Verhältniß der Adoptivkinder, wie denn schon der Ausdruck *νόθεσία* an sich nichts anderes als Adoption bezeichnet. Christus allein als *φύσει υἱὸς Θεοῦ* besitzt die *νότης*, wir als *θέσει υἱοὶ Θεοῦ* nur die *νόθεσία*. Die alttestamentlichen Söhne waren also als unter das Gesetz gethan noch unmündige von Knechten nicht unterschiedene Kinder, die neutestamentlichen Söhne hingegen sind nun freie und mündige Söhne, also erst Söhne im wahren Sinne des

Wortes geworden. ἀπολαμβάνειν] Wieder ein Wechsel der Personen, nämlich Übergang aus der dritten in die erste Person. Vgl. 3, 14. Denn durch die Aufhebung des νόμος durch den Versöhnungstod Christi war die νιοθεσία Juden und Heiden gemeinsam vermittelt. ἀπολαμβάνειν heißt nicht: wieder empfangen, wie Augustin u. M. erklären mit Beziehung auf die in Adam verlorene Kindschafft. Auch ist nicht mit Bengel nach Chrysostomus zu sagen ἀπό dicat convenientiam rei divinitus pridem destinatae, wodurch also die νιοθεσία, weil sie verheißen war, als ὑφειλομένη bezeichnet würde, sondern, wie richtig Meyer bemerkt, ἀπολαμβάνειν drückt hier wie immer die Vorstellung aus, daß ich etwas Dargegebenes oder Vorliegendes hinwegempfangen, so daß es nun mein ist, es sei etwas Gutes, wie hier, oder etwas Übles.

B. 6. ὅτι δὲ ἐστε υἱοί] wird entweder nach dem Vorgange der Vulgata, Luther, Beza erklärt: weil ihr aber Söhne seid. Dann würde also in unserem Verse der Geistesempfang als Folge der Sohnschaft bezeichnet. Hingegen erläutert schon Chrysostomus das ὅτι δὲ ἐστε υἱοί durch die Frage: καὶ πόθεν ὁῦλον ὅτι γεγόναμεν υἱοί. So auch Theophylact, Ambrosius, Pelagius und mehrere neuere Ausleger. Es wird dann ὅτι nicht im Sinne von quoniam, weil, sondern im Sinne von quod, daß, genommen, und unser Vers enthält dann den Beweis, daß es mit dem Empfange der νιοθεσία wirklich seine Richtigkeit habe aus der Erfahrung der Leser. Es ist dann eine auch sonst vorkommende Breviloquenz zu statuiren: Daß ihr aber Söhne seid, — Gott hat gesandt den Geist seines Sohnes = daß ihr aber Söhne seid, wird dadurch bewiesen, geht daraus hervor, ist daraus gewiß, daß Gott gesandt hat den Geist seines Sohnes. Auch uns scheint diese letztere Fassung vorzüglicher. Es spricht dafür das Präsens ἐστε, wie die nachdrückliche Voraufstellung des ἐστε = wirklich seid. Dann daß auch 3, 2. 5 der Geistesempfang als Beweis für die durch den Glauben empfangene Rechtfertigungsgrnade angeführt wird, endlich die Analogie mit Röm. 8, 14. 16. Das ἐστε bezieht sich aber wieder auf die ganze Gemeinde, also auf Juden- und Heidenchristen gemeinsam. ἐξαπέστειλεν κτλ.] Gott hat gesandt den Geist seines Sohnes in eure Herzen. Dem Pragmatismus entsprechend nennt aber Paulus hier den heiligen Geist den Geist des Sohnes. Denn wer den Geist des Sohnes Gottes hat, hat eben darin

das Siegel und den Beweis dafür, daß er Sohn Gottes ist. Ideo enim nos filii, quia eodem Spiritu cum Filio unico praediti. Calvin. Auch dies spricht für die Fassung von ὅτι = daß, nicht = weil. Denn daß uns Gott grade den Geist seines Sohnes gesendet, wird nicht angemessen als Folge, wohl aber als Beweis unserer Sohnschaft bezeichnet. Unsere Stelle ist aber zugleich ein dictum probans für das occidentalische Filioque. Denn der Geist des Sohnes wird ja hier der Geist nicht genannt, insofern ihn der Sohn zeitlich sendet, denn Gott sendet ihn ja hier, nicht der Sohn, sondern insofern der Sohn ihn ewig besitzt. Statt der lect. rec. ὑμῶν haben weit überwiegende Zeugen ἡμῶν. — ὑμῶν ist offenbar nur Conformation nach dem vorausgegangenen ἐστε. Der bei dem Apostel geläufige Personenwechsel ging hier aus dem lebhaften Bewußtsein der ihm dem Apostel mit der Gemeinde gemeinsamen Erfahrung des Geistesbesitzes hervor. κράζον] vgl. Röm. 8, 15. Schreien Ausdruck des starken zuversichtlichen Rufens. Die reformatorische Exegese hat sich mit Recht auf diesen Ausspruch berufen zur Widerlegung des scholastischen Dogmas, daß wir unseres Gnadenstandes niemals gewiß sein könnten. Hinc apparet, bemerkt Calvin, qualis sit in Papatu Christianismus, ubi impiae praesumptionis damnant, si quis Dei Spiritum habere se dicat. Fidem enim sine Dei Spiritu et sine certitudine imaginantur. Hoc unum dogma illustri argumento est, diabolus infidelitatis patrem in omnibus Papatarum scholis regnare. Vgl. die herrlichen Durchführungen in Luthers Commentar, der andrerseits darauf hinweist, wie auch das leise Seufzen des Geistes in uns in der Aufsechtung ein Schreien in den Ohren Gottes sei. Röm. 8, 15 heißt es: ἐλάβετε πνεῦμα νιοθεσίας, ἐν ᾧ κράζομεν. Hier wird energischer der Geist selbst als rufend dargestellt, wir nur als die Organe, durch welche er selber ruft. In der That so ganz und gar von ihm gewirkt nur ist unser Rufen. Ἀββᾶ ὁ πατήρ] Es ist weder mit den meisten Älteren noch Augustin zu sagen, der Apostel wolle durch den aramäischen und griechischen gleichbedeutenden Ausdruck den Einen und selbigen Glaubens- und Gebetsgeist der Juden- und Heidenchristen bezeichnen, noch auch mit den meisten Neueren nach Beza, ὁ πατήρ sei nicht Bestandtheil des Gebetes, sondern nur vom Apostel für die griechischen Leser zur Erklärung des

aramäischen Abba hinzugesetzt. Vielmehr hatte das Abba den Charakter des Nom. propr. angenommen, so daß dann von selbst das $\delta\ \pi\alpha\tau\acute{\eta}\rho$ hinzutrat. Dieser usus bildete sich wohl zunächst bei den griechisch redenden Judenchristen und ging dann auch auf die Heidenchristen über. Nur das Abba $\delta\ \pi\alpha\tau\acute{\eta}\rho$ befriedigte das Bedürfnis des kindlich vertrauensvollen Herzens, welches zu dem Abba noch die Anrede des Vaters in der eigenen vertrauten und vertraulichen Muttersprache hinzufügte. Schon der Sohn Gottes selbst gebrauchte in der Anfechtung das $\alpha\beta\beta\alpha$ $\delta\ \pi\alpha\tau\acute{\eta}\rho$ Mark. 14, 36, wo, wenn er aramäisch geredet $\delta\ \pi\alpha\tau\acute{\eta}\rho$ Übersetzung des zum zweiten Mal von ihm gebrauchten $\alpha\beta\beta\alpha$ wäre. Durch seinen Abbaruf wurde dann das Abba solenn als Gebetsanrede der Seinen.

B. 7. $\acute{\omega}\sigma\tau\epsilon$] Schlußfolgerung aus B. 5 und 6. Demnach, da wir nämlich durch Christum von der Knechtschaft des Gesetzes erkaufte, die Kindenschaft und das Siegel der Kindenschaft den Geist empfangen haben. Es wird nun durch $\acute{\omega}\sigma\tau\epsilon$ in der Form der Schlußfolgerung das Bisherige zusammengefaßt und auf den Ausgangspunkt 3, 29 zurückgeführt. $\text{o}\acute{\upsilon}\kappa\acute{\epsilon}\tau\iota\ \epsilon\acute{\iota}\ \delta\omicron\upsilon\lambda\omicron\varsigma\ \alpha\lambda\lambda'\ \nu\acute{\iota}\omicron\varsigma$] bist du nicht mehr Knecht, sondern Sohn. $\text{o}\acute{\upsilon}\kappa\acute{\epsilon}\tau\iota$ nicht mehr, wie nämlich im vorchristlichen Zustande, wo du $\epsilon\pi\acute{o}\ \tau\alpha\ \sigma\tau\omicron\iota\chi\epsilon\acute{\iota}\alpha\ \tau\omicron\upsilon\ \kappa\acute{o}\sigma\mu\omicron\nu$ geknechtet, und also, ob schon zur Sohnschaft bestimmt, doch noch faktisch im Knechtesverhältnisse dich befindest, noch $\nu\eta\pi\acute{\iota}\omicron\varsigma$, also noch $\delta\omicron\upsilon\lambda\omicron\varsigma$, noch nicht, wie jetzt, $\nu\acute{\iota}\omicron\varsigma$ mündiger Sohn, der erst faktisch in das Sohnesverhältnis eingetreten ist, warst. Die zweite Person ist lebhaft individualisierende Anrede, vgl. Röm. 12, 20. 1 Cor. 4, 7, so findet also ein Climax in der Individualisierung statt: B. 5. $\alpha\pi\omicron\lambda\acute{\alpha}\beta\omega\mu\epsilon\nu$, — B. 6. $\acute{\epsilon}\sigma\tau\epsilon$, — B. 7 $\epsilon\acute{\iota}$. Da $\alpha\pi\omicron\lambda\acute{\alpha}\beta\omega\mu\epsilon\nu$, $\acute{\epsilon}\sigma\tau\epsilon$ sich auf die ganze Gemeinde, Juden- wie Heidenchristen bezog, so wird auch dasselbe von dem $\epsilon\acute{\iota}$ zu sagen sein. Allerdings paßt das $\text{o}\acute{\upsilon}\kappa\acute{\epsilon}\tau\iota$ ja zunächst und im engeren Sinne nur auf die Judenchristen. Aber der Apostel generalisirt tacite schon hier und ausdrücklich sogleich B. 8. 9 den Begriff der $\delta\omicron\upsilon\lambda\epsilon\acute{\iota}\alpha$, indem er auch den heidnischen $\kappa\acute{o}\sigma\mu\omicron\varsigma$ von Natur wesentlich derselben Knechtschaft unterstellt denkt, wie den jüdischen $\kappa\acute{o}\sigma\mu\omicron\varsigma$ durch den positiven $\nu\acute{o}\mu\omicron\varsigma$. — $\epsilon\acute{\iota}\ \delta\epsilon\ \nu\acute{\iota}\omicron\varsigma\ \kappa\alpha\acute{\iota}\ \kappa\lambda\eta\rho\omicron\nu\acute{o}\mu\omicron\varsigma$] wenn du aber Sohn bist (nicht Knecht, welcher seinen Herrn nicht beerbt), so bist du auch Erbe. Zu der Lesart der Rec. $\theta\epsilon\omicron\upsilon\ \delta\iota\alpha\ \chi\rho\iota\sigma\tau\omicron\upsilon$ finden sich zwar viele Varianten, unter denen die

von Lachmann, Schott, Tischendorf recipirte $\delta\iota\alpha\ \theta\epsilon\omicron\upsilon$ = Erben durch Gott, welcher dich an Kindesstatt angenommen hat, zwar verhältnismäßig gute Beglaubigung hat, aber weniger paulinisch erscheint, als die Recepta. Eher ließe sich sagen, daß Paulus auch der Form nach auf 3, 29 zurücklenkend, bloß $\kappa\lambda\eta\rho\omicron\nu\acute{o}\mu\omicron\varsigma$ geschrieben habe, wodurch dann die Zusätze $\delta\iota\alpha\ \theta\epsilon\omicron\upsilon$, $\delta\iota\alpha\ \theta\epsilon\acute{\omicron}\nu$, $\theta\epsilon\omicron\upsilon\ \delta\iota\alpha\ \chi\rho\iota\sigma\tau\omicron\upsilon$ entstanden. Wahrscheinlicher aber scheint uns, daß der letztere Zusatz genuin, und wegen der Conformität mit 3, 29 später weggelassen ward (obgleich sehr wenige Autoritäten bloß $\kappa\lambda\eta\rho\omicron\nu\acute{o}\mu\omicron\varsigma$ haben), woher dann die willkürlichen Ergänzungen $\delta\iota\alpha\ \theta\epsilon\omicron\upsilon$, $\delta\iota\alpha\ \theta\epsilon\acute{\omicron}\nu$, auch $\delta\iota\alpha\ \chi\rho\iota\sigma\tau\omicron\upsilon$, $\delta\iota\alpha\ \text{I}\eta\varsigma\ \chi\rho$. oder gar nach Röm. 8, 17: $\kappa\lambda\eta\rho\omicron\nu$. $\mu\acute{\epsilon}\nu\ \theta\epsilon\omicron\upsilon$, $\sigma\upsilon\gamma\kappa\lambda\eta\rho$. $\delta\epsilon\ \chi\rho\iota\sigma\tau\omicron\upsilon$ entstanden. Paulus ist also wieder bei demselben Ziele angelangt, bei welchem er schon 3, 29 stand, und eben für das dort ausgesagte $\kappa\lambda\eta\rho\omicron\nu\acute{o}\mu\omicron\iota$ wollte er ja von B. 1 unseres Kapitels an eine nähere Erläuterung beibringen, einen neuen Beweis führen. Ob Paulus hier an das jüdische oder an das römische Erbrecht dachte, ist im Zusammenhange unserer Stelle gleichgültig, da es nur auf den allgemein gültigen, durch jedes Erbrecht bestätigten, weil dem Naturrechte entnommenen Satz ankommt, daß der Sohn, nicht der Knecht Erbe sei. Im Bilde trat allerdings der mündige Sohn sogleich die Erbschaft an, während hier in der Anwendung die Gläubigen erst Erben der zukünftigen Güter sind. Doch sind sie eben mit dem Stand der Sohnschaft auch in den Stand der Erben eingesetzt, und überdies haben sie auch gegenwärtig schon das $\pi\upsilon\epsilon\upsilon\mu\alpha$ als den $\alpha\rho\acute{\rho}\alpha\beta\omicron\omega\acute{\nu}\ \tau\eta\varsigma\ \kappa\lambda\eta\rho\omicron\nu\omicron\mu\acute{\iota}\alpha\varsigma$ Eph. 1, 14. Sie besitzen schon die $\zeta\omega\eta\ \alpha\acute{\iota}\omega\nu\acute{\iota}\omicron\varsigma$, wenn auch zunächst nur in geistlicher, unsichtbarer Form.

B. 8—11. Der Apostel drückt nunmehr den Lesern sein Befremden aus über ihre freiwillige Rückkehr in den Stand der Knechtschaft und spricht seine Besorgnis aus, vergeblich an ihnen gearbeitet zu haben.

B. 8 Ἀλλὰ] at, steht im Gegensatz zu dem $\text{o}\acute{\upsilon}\kappa\acute{\epsilon}\tau\iota\ \epsilon\acute{\iota}\ \delta\omicron\upsilon\lambda\omicron\varsigma\ \alpha\lambda\lambda'\ \nu\acute{\iota}\omicron\varsigma$ B. 7 und bildet den Übergang zu dem diesem ihrem jetzigen Verhältnisse entgegengesetzten früheren. $\tau\acute{o}\tau\epsilon\ \mu\acute{\epsilon}\nu$] damals freilich, als ihr noch nicht Söhne Gottes waret, was aber hier zur Bezeichnung ihres heidnischen, gottlosen Zustandes durch $\text{o}\acute{\upsilon}\kappa\ \epsilon\acute{\iota}\delta\acute{o}\tau\epsilon\varsigma\ \theta\epsilon\acute{\omicron}\nu$ ausgedrückt wird. Diese ihre damalige Zeit war also ihre heid-

nische Zeit, als sie Gott nicht kannten. Vgl. 1 Theff. 4, 5: *καθ' ἅπερ καὶ τὰ ἔθνη τὰ μὴ εἰδότες τὸν θεόν*. 2 Theff. 1, 8. Röm. 1, 21. Eph. 2, 12. *δουλεύειν*] sonst auch vom Dienste des wahren Gottes 1 Theff. 1, 9, hier dem Begriff des *δουλεύειν* in unserer Periscope entsprechend sensu malo, von dem harten Knechtsdienste. Diese Knechtschaft der Heiden bestand aber in ihrem von der wahren Gotteserkenntnis entblößten Gözendienste. Der Apostel stellt diesen Götzendienst in Parallelismus mit dem Gesetzesdienste. Denn wie auf nomistischem Standpunkte der νόμος zum Gözen erhoben wird, so ist auch der Gözdiener dem νόμος des heidnischen Cultus mit seinen ἐντολαῖς unterworfen. Statt der rec. τοῖς μὴ φύσει = den nicht von Natur (in der Wirklichkeit) seienden Göttern haben Lachmann und Tischendorf nach überwiegenden Zeugen τοῖς φύσει μὴ recipirt. Ersteres würde die gänzliche Nullität der Gözen aussagen, letzteres ihnen die Realität belassen und nur die wirklich göttliche absprechen = den Göttern, welche es ihrer Natur nach nicht sind, den ihrer Natur nach es nicht seienden Göttern. In der That betrachtet der Apostel die Götter der Heiden als Realitäten, nur nicht als Götter, sondern als Dämonen. Vgl. 1 Cor. 10, 20. Die Rec. könnte leicht daraus entstanden sein, daß man vorzog, den Gözen jegliche Realität abzuspochen. Die Negation μὴ verneint hier, wie immer subjektiv, von der Vorstellung des Apostels aus. Vgl. 2 Chron. 13, 9: ἐγένετο εἰς ἱερέα τῷ μὴ ὄντι θεῷ.

B. 9. νυνὶ δὲ] bildet den Gegensatz zu dem τότε μὲν B. 8. γνόντες τὸν θεόν] nachdem ihr Gott erkannt habt, nämlich durch die Predigt des Evangeliums, steht im Gegensatz zu dem οὐκ εἰδότες θεόν B. 8. μᾶλλον δὲ] immo vero ut rectius dicam, Winer, vgl. Röm. 8, 34 leitet in der Form der Correktion die Steigerung des γνόντες τὸν θεόν ein, um die Verfehrtheit des ἐπιστρέφειν κτλ. noch schärfer hervortreten zu lassen. Nam quo major Dei gratia est erga nos, eo gravior nostra culpa, si contemnimus. Calvin. γνωσθέντες ὑπὸ θεοῦ] von Gott erkannt seid. Vgl. 1 Cor. 8, 3. Luther bemerkt: Revera nostra notitia est magis passiva quam activa, h. e. potius cognosci quam cognoscere. Nostrum agere est pati operantem in nobis Deum. Auch de Wette hält dies für die einzig richtige Erklärung. Doch so richtig der dogmatische Satz

an sich ist, so paßt er doch weder recht in den Gedankenpragmatismus, noch läßt er sich mit Leichtigkeit aus den Worten entnehmen. Die meisten Ausleger erklären γνωσθέντες durch anerkannt seid, indeß γινώσκειν ist cognoscere, nicht agnoscere, noch auch approbare, amare. Richtig demnach Meyer: Die Vorstellung ist, daß die Galater ehemals von Gott ungekannte Leute waren, von denen er keine Notiz nahm. Dann aber nahm er Kenntniß von ihnen, effektiv nämlich durch die Bewirkung ihrer Bekehrung, so daß sachlich richtig Theophylact nach Chrysostomus erklärt: προσληφθέντες ὑπὸ θεοῦ. Gut auch Pelagius: Nam Deus non novit iniquos. Erkennen sie nicht nur Gott, sondern sind auch von Gott erkannt, so ist also ihr ἐπιστρέφειν κτλ. nicht nur Abfall von der Erkenntniß Gottes, sondern auch Verschmähung seiner Gnade. Paulus liebt solche acuminösen Antithesen, vgl. Phil. 3, 12. καταλάβω, κατελήφθην. πῶς] Frage der Bestremdung, vgl. 2, 14. ἐπιστρέφετε ἄλιν] kehret ihr wieder zurück. Sie waren also schon einmal als Heiden unter den στοιχείοις τοῦ κόσμου, vgl. zu B. 8, und es ist also weder ἄλιν iterum, hier = retro, was es an sich wohl heißen kann, vgl. dagegen ἄλιν ἄνωθεν, noch auch ist zu sagen, daß sie früher jüdische Proselyten gewesen seien, wogegen B. 8. ἐπὶ τὰ ἄσθενῃ καὶ πτωχὰ στοιχεῖα] zu den schwachen und dürftigen Anfangsgründen. Gut Theophylact: τὰ μηδεμίαν δύναμιν ἔχοντα πρὸς τὰ προσκεῖμενα ἀγαθὰ, μηδὲ ἰσχύοντα πνευματικῶς ὠφελεῖσαι. Sie sind ἄσθενῃ kraftlos, zum Heile unwirksam, und πτωχὰ arm, dürftig, gehaltlos, namentlich vom Reichthum des Geistes entblößt, vermögen also auch den Geist nicht zu verleihen. Beides das Heil erwirken und den Geist verleihen vermag nur der Sohn, vgl. B. 5. 6 auch 3, 2. 5. Nun aber erwählen sie sich wieder an die Stelle des νόου und des πνεύματος die ἄσθενῃ καὶ πτωχὰ στοιχεῖα. Es waren allerdings die jüdischen στοιχεῖα, zu denen sie sich jetzt wendeten, doch der Apostel parallelisirt dieselben eben mit den heidnischen στοιχείοις, οἷς ἄλιν ἄνωθεν δουλεύειν θέλετε] denen ihr wieder von vorne dienen wollet. Das ἄλιν ἄνωθεν ist also nicht grade als bloß verstärkender Pleonasmus zu nehmen, wie ἄλιν ἐκ δευτέρου Matth. 26, 42 und αὐθις ἄλιν bei den Klassikern, sondern man kann dem ἄνωθεν auch seine eigentliche Bedeutung ab initio belassen. Sie machen wieder einen neuen Anfang

mit dem, was sie schon beendet hatten. In dem *θέλετε* liegt der Vorwurf der Spontaneität, des zwanglosen Muthwillens. Vgl. B. 21: οἱ ὑπὸ νόμον θέλοντες εἶναι.

B. 10. Gut de Wette: Vom Inhalte der *στοιχεῖα* hebt der Apostel dasjenige heraus, was am meisten deren Schwäche und Dürftigkeit an den Tag legt, und zugleich in ähnlicher Weise bei den Heiden statt gefunden hat. *ἡμέρας παρατηρεῖσθε*] Tage beobachtet ihr, wie den Sabbath und Festtage, vgl. Röm. 14, 5 f.; in dem *παρὰ τῆρεῖν* liegt nicht grade das superstitiose, sondern nur das sedulo observare. *καὶ μῆνας*] und Monate, wie die Neumonde und den vorzugsweise heiligen siebenten Monat im Jahre. Zwar waren die novilunia auch nur *ἡμέραι*, als die festlichen Anfangstage jedes Monates, doch waren sie gleichsam die Repräsentanten des ganzen mit ihnen beginnenden Monates. *καὶ καιρῶν*] und Zeiten, das sind die heiligen Festzeiten des Osterfestes, der Pfingsten und der Laubhütten, die jüdischen *ἑορταί* Levit. 23, 4. *καὶ ἐνιαυτοῦς*] und Jahre, nämlich das Sabbathjahr und das Jubeljahr. Vgl. Col. 2, 16: *μὴ οὖν τις ὑμᾶς κρινέτω ἐν βρώσει ἢ ἐν πόσει ἢ ἐν μέρει ἑορτῆς ἢ νομηνίας ἢ σαββάτων*. Die fragende Fassung unseres Verses ist als affektvoller offenbar passender als die bloße Setzung eines Punktes. Da wir aus 5, 2. 3. 6, 12. 13 ersehen, daß die Galater die Beschneidung selbst noch nicht angenommen hatten, so werden wir auch zu schließen berechtigt sein, daß dasselbe in Hinsicht der jüdischen Festfeiern zu sagen sei. Dazu stimmt auch der Ausdruck *ἐνιαυτοῦς*, die sie doch faktisch schwerlich schon gefeiert hatten. Der Apostel vergegenwärtigt durch das Präsens also nur die nothwendige Konsequenz ihres Verhaltens. Richtig de Wette: Das Präsens bezeichne nicht die gegenwärtige Wirklichkeit, sondern nur die nothwendige Folge des *ἐπιστρέφετε* und *δουλεύειν θέλετε* als schon gegenwärtig gefaßt. Diese Ansicht wird auch besonders durch die fragende Fassung unseres Verses erleichtert, die nicht ohne Anflug ironischen Befremdens ist. Wollt ihr etwa wieder wie einstmals als Heiden Tage u. s. w. feiern? Luther entwickelt bei Gelegenheit dieses Verses die freie, evangelische Idee des christlichen Sonntages. So sagt auch Calvin: Nos hodie cum habemus dierum discrimen, non induimus necessitatis laqueum conscientiae, non discernimus dies, quasi alius alio sit sanctior: non constituimus illic religionem

et cultum Dei: sed tantum ordini et concordiae consulimus. Ita libera est apud nos, et omni superstitione pura observatio.

B. 11. *φοβοῦμαι ὑμᾶς*] betrachten Winer, Usteri u. Olshausen als Attraction, doch müßte dann nach *μήπως ὑμεῖς* Subjekt sein. Richtiger fassen also nach dem Vorgange von Grotius, Rückert, de Wette, Meyer den Satz als selbständig, wodurch auch, vgl. 6, 1, ein stärkerer Sinn entsteht = mir ist bange vor euch, res vestrae mihi timorem incutiant, ich besorge Ables von euch, daß ich nämlich u. s. w. *μήπως εἰκὴ κεκοπίακα εἰς ὑμᾶς*] ich möchte vergeblich gearbeitet haben in Beziehung auf euch. *εἰκὴ* weil ihr eben im Abfalle vom Glauben, den ich unter euch gepflanzt habe, begriffen seid. *κεκοπίακα* Perf. Indic., denn Paulus denkt den Abfall als schon geschehen, so williges Ohr liehen also die Galater den Irrlehrern, so bereit waren sie, Beschneidung und Gesetz über sich zu nehmen. Lacrymas Pauli haec verba spirant. Luther. *εἰς ὑμᾶς* an euch, insofern die apostolische Thätigkeit auf die Gemeinde übergehend (*εἰς*) gedacht wird. Vgl. Röm. 16, 6: *ἥτις πολλὰ ἐκοπίασεν εἰς ὑμᾶς*.

Den jetzt folgenden paränetischen Inhalt von B. 12—20 giebt Meyer folgender Maßen an: Der Apostel bittet die Galater, ihm ähnlich zu werden, und unterstützt diese Bitte durch eine wehmüthige Erinnerung an die überschwengliche Liebe, welche sie ihm bei seiner ersten Anwesenheit erwiesen hätten, welche aber in Feindschaft umgeschlagen zu sein scheint B. 12—16, und warnt sie vor dem selbstflüchtigen Eifer, mit welchem die Pseudoapostel sich um sie bemühen B. 17, wobei er ihren Wankelmuth rügt B. 18 und den Wunsch ausdrückt, jetzt bei ihnen zu sein, um durch eine veränderte Art, zu ihnen zu reden, ihr verlorenes Vertrauen wieder zu gewinnen B. 20.

B. 12. Liebreiche Ermahnung zur Umkehr. *γίνεσθε ὡς ἐγὼ ὅτι καὶ ὡς ὑμεῖς*] sc. *ἐγενόμην*. Werdet wie ich, d. i. werdet frei vom Judaismus, wie ich es bin; denn auch ich bin wie ihr geworden, d. i. denn auch ich, als ich das Judenthum verließ, ward dadurch wie ein Heide (2, 14. Phil. 3, 7 f.), und stellte mich mit euch damaligen Heiden auf gleiche Stufe der Nichtbeobachtung des mos. Gesetzes. Vgl. 1 Cor. 9, 21. Vergeltet mir also nun in Liebe Gleiches mit Gleichem. So richtig Erasmus, Winer, Usteri, de Wette, Meyer u. A. Eine zweite Haupt-

erklärung findet hier nicht eine Aufforderung zum Verlassen des Judentums, sondern eine Aufforderung zu Liebe = liebet mich, wie ich euch liebe. So Luther, Beza, Calvin u. A. Doch entspricht das nicht gleich gut weder den Worten, noch dem Gedankenpragmatismus. ἀδελφοί, δέομαι ὑμῶν] zärtliche Anrede und Bitte zum Vorhergehenden, nicht zum Folgenden gehörig. Mit οὐδέν με ἡδικ. beginnt nun die bis B. 14 fortgeführte Motivierung der eben ausgesprochenen Bitte durch Erinnerung an die frühere Liebe der Galater zum Apostel. οὐδέν με ἡδικήσατε] ihr habt mich mit nichts gekränkt, also werdet ihr nun auch jetzt nicht durch Unfolgsamkeit mich kränken.

B. 13. Gegensatz zu dem οὐδέν με ἡδικήσατε. In nichts habt ihr mich beleidigt, wohl aber wisset ihr, daß ich wegen Schwachheit des Fleisches euch gepredigt habe das erstere Mal, und B. 14, daß ihr u. s. w. οἴδατε δέ] vielmehr wisset ihr. Von den beiden folgenden durch ὅτι eingeführten Objektivsätzen ist der erste dem zweiten zwar syntaktisch coordinirt, logisch aber subordinirt, als hieße es ὅτι δι' ἀσθενείαν εὐαγγελισάμενος — τὸ πρότερον. — δι' ἀσθενείαν τῆς σαρκός] ist nicht = bei, unter Schwachheit des Fleisches. So Theophylact: μετὰ ἀσθενείας. Vulgata, Luther, Beza, Grotius, Estius: per infirmitatem, auch mehrere neuere Ausleger. Dies wäre διὰ cum genit. Vielmehr = wegen, d. i. auf Anlaß von Schwachheit des Fleisches, propter infirmitatem. Ob diese ἀσθένεια τῆς σαρκός durch Krankheit oder Mißhandlung wegen Verkündigung des Evangeliums entstanden sei, wissen wir nicht. Eben durch diese ἀσθένεια τῆς σαρκός ward der Apostel genöthigt, in Galatien zu verweilen, so daß er also um so weniger auf den Dank der Galater wegen dieser gewissermaßen unfreiwilligen Verkündigung des Evangeliums rechnen durfte und überdies sein Auftreten unter solchen Umständen wenig Anziehendes für sie haben mußte. Desto rühmlicher ist also die Liebe und Begeisterung, mit welcher sie ihn, den Prediger des Evangeliums aufnahmen. Zu τὸ πρότερον] vgl. Einleitung § 2 u. 3, bedeutet hier nicht früherhin, vormal, sondern das erste Mal, so daß es also eine doppelte Anwesenheit Pauli in Galatien vor Abfassung unseres Briefes voraussetzt. Wir sehen aber aus diesem beschränkenden τὸ πρότερον, daß er bei seinem zweiten Aufenthalte schon nicht mehr ganz so erfreuliche Erfahrungen zu machen hatte.

B. 14. καὶ τὸν πειρασμὸν μου τὸν ἐν τῇ σαρκί μου κτλ.] noch von ὅτι B. 13 abhängig: und daß ihr meine Anfechtung in meinem Fleische nicht verachtet, noch verschmähet habet. Die körperlich leidensvolle Lage, in welcher der Apostel sich damals befand, war eine ihm von Gott aufgelegte Prüfung, ein πειρασμός. Diese seine verächtliche Erscheinung hätte sie leicht zur Verachtung seiner Person, wie seiner Verkündigung verleiten können, da wohl auch seine durch Leiden gedrücktere Gemüthsstimmung ihn gehindert haben mochte, die sonstige Kraft und Fülle seiner Rede zu entfalten. Die von Lachmann und Tischendorf recipirte und von Meyer, Wieseler und von Hofmann gebilligte Lesart τὸν πειρασμὸν ὑμῶν ἐν τῇ σαρκί μου ergäbe den Sinn: daß ihr auf die Probe gestellt wurdet durch meine leibliche Schwäche, diese Probe habt ihr nicht verächtlich von euch gewiesen, sondern vielmehr auf eine so treffliche Weise euch derselben unterzogen, daß ihr mich wie einen Engel Gottes aufnahmet. Die Probe, auf welche sie gestellt wurden, war dann die, trotz seiner leidenden und ohnmächtigen Erscheinung seine Verkündigungen, Forderungen u. s. w. auf- und anzunehmen. Doch gegen diese allerdings gut beglaubigte Lesart macht offenbar bedenklich, daß die Vorstellung verachten zu der der Prüfung sich nicht recht schickt (man hätte etwa statt οὐκ ἔξουθενήσατε erwartet ὑπεμείνατε), und man wird wegen des Gegensatzes ὡς ἄγγελ. Θεοῦ κτλ. um so mehr veranlaßt sein, das Verachten auf den Apostel und dessen Zustand zu beziehen. ἐξεπνύσατε] drückt wie das latein. despuere, respuere bildlich und klimaktisch den Sinn von ἔξουθενήσατε aus. ἐκπνύειν kommt wie ἐκπνύειν τινί sonst allerdings immer nur im eigentlichen Sinne vor, im metaphorischen Sinne, wie hier, steht sonst nur καταπνύειν τινός, ἀποπνύειν τινά und διαπνύειν τινά. Doch gebraucht Paulus hier ἐκπνύειν metaphorisch wegen des Gleichklanges mit ἔξουθεν. Auch sonst bringt er gern Composita mit derselben Präposition in Anwendung nicht ohne beabsichtigte Emphase, vgl. Röm. 2, 17 ἐπονομάζῃ, ἐπαναπαύῃ, 11, 7: ἐπιζητεῖ, ἐπέτυχεν u. s. ἀλλ' ὡς ἄγγελον Θεοῦ ἐδέξασθέμε] sondern wie einen Engel Gottes habt ihr mich aufgenommen, d. i. mit so hoher Verehrung und Liebe. Der Vergleich mit dem ἄγγελος Θεοῦ ist deshalb besonders passend, weil ja auch der ἄγγελος, wie der ἀπόστολος, ein göttlicher Bote, ein göttlicher Gesandter ist.

ὡς Χριστὸν Ἰησοῦν] Klimax. Ja wie Christum Jesum selbst, der noch höher als die Engel ist, vgl. Hebr. 1, 4. Eph. 1, 21, der zugleich der höchste ἄγγελος θεοῦ ΠΠΠ ΞΞΞ, und zugleich der vollendete ἀπόστολος τῆς ὁμολογίας Hebr. 3, 1 ist. Und so sollte es sein nach dem Worte des Herrn: wer euch höret, der höret mich, wer euch aufnimmt, der nimmt mich auf. Die Darstellungsform ὡς ἄγγελ. θεοῦ, ὡς Χριστ. Ἰησ. enthält eine gewisse Prolepsis, eine Art von ὕστερον πρότερον. Denn erst auf ihrem christlichen, nicht schon auf ihrem damals noch heidnischen Standpunkte konnten die Galater Paulum ὡς ἄγγ. θ., ὡς Χρ. Ἰησ. aufnehmen. Wie ihn die Heiden aufnahmen s. Apg. 14, 11.

B. 15. τίς οὖν ἦν ὁ μακαρισμὸς ὑμῶν] Von welcher Beschaffenheit also war eure Glückseligkeit? Das ἦν ist nach guten Autoritäten wahrscheinlich zu tilgen, wiewohl allerdings bei der Erklärung zu ergänzen. Dagegen ist die von Lachmann und Tischendorf recipirte und von von Hofmann gebilligte Lesart: ποῦ οὖν ὁ μακ. ὑμ. bloß ein aus der Erklärung des Theodor Mopsuestius (τὸ οὖν τίς ἐνταῦθα ἀντὶ τοῦ ποῦ ὁ μακαρ.), Theodoret, Theophylact, Decumenius entstandenes altes Glossem. μακαρισμὸς ist nicht = μακαριότης, so Luther u. A., sondern = Glückseligkeit und bezieht sich darauf, daß die Galater sich selbst glücklich priesen, nicht passiv, von Anderen glücklich gepriesen wurden, so Hieronymus und die griechischen Exegeten. τίς steht hier wohl nicht für πόσος wie groß, was nach dem Vorausgegangenen einen ziemlich matten Ausruf enthielte. Auch steht es nicht für qualis im Sinne von wie motivirt = welches, worauf gegründet war eure Seligpreisung, weshalb prieset ihr euch so glücklich? So z. B. Winer. Doch diese Frage ist wenig contextgemäß und wird auch im Nachfolgenden gar nicht beantwortet. Vielmehr richtig Meyer, de Wette, ähnlich auch Frischa nach dem Vorgange von Theodoret u. A. als wehmüthige Frage: Von welcher Beschaffenheit, d. i. wie flüchtig, wie wenig beständig war eure Seligpreisung. Es war nur eine flüchtige Aufwallung, die jetzt verflogen ist. μαρτυρῶ γὰρ ὑμῖν] denn ich gebe euch das Zeugniß, rechtfertigt den eben gebrauchten Ausdruck ὁ μακαρισμὸς ὑμῶν, ὅτι εἰ δυνατόν κτλ.] daß ihr wo möglich eure Augen ausgestochen und mir gegeben hättet. Lachmann und Tischendorf haben nach guten

Autoritäten das ἂν getilgt. Ohne ἂν, bemerkt Meyer, drückt es die Sache stärker und bestimmter aus, indem von der im Vordersatz enthaltenen Bedingung rhetorisch abgesehen wird = dederatis mihi. Das Auge gilt für das Beste und Kostbarste, was der Mensch hat, daher die auch sonst gangbare proverbielle Redeweise im Sinne von: ihr waret bereit, für mich das größte Opfer zu bringen, so überschwänglich war eure Liebe, selbst die Augen hättet ihr euch ausgestochen und sie mir geschenkt, als das Kostbarste, was ihr mir zum Besitzthum geben konntet. ἐξορῦσσειν ist übrigens die gewöhnliche Bezeichnung des Erstirpirens der Augen. εἰ δυνατόν steht nicht im strengen Sinne der absoluten Unmöglichkeit, denn physisch unmöglich war es ja eigentlich nicht, sondern im populären Sinne des Unthunlichen, dessen, was in praxi als nutzlos nicht auszuführen ist. Die Sache ist eben nur eine vorgestellte, reell aber nicht ausführbare. Das εἰ δυνατόν schwächt aber nicht, sondern verstärkt vielmehr den Gedanken. Ihre höchste Opferbereitschaft war eben nur durch die Ausführbarkeit der Sache bedingt und begrenzt. Ganz unnötig und noch dazu absurd ist daher die Auffassung von Rückert und Schott, welche eigentlich erklären: Paulus habe ein Augenübel gehabt, und sage hier, die Galater würden ihm, wenn es möglich gewesen wäre, ihre gefunden Augen gegeben haben. Schott leitet gar das angebliche Augenübel des Apostels aus der Blendung bei Damaskus ab und identificirt es mit dem σκόλωψ ἐν σαρκί' 2 Cor. 12, 7.

B. 16. ὥστε ἐχθρὸς κτλ.] Also bin ich euch verhaßt geworden, weil ich euch die Wahrheit sagte? Das ὥστε knüpft folgernd an die Frage τίς οὖν ὁ μακαρισμὸς ὑμῶν B. 15. an, welche ja den Vorwurf der Unbeständigkeit enthielt. Noch leichter ist diese Anknüpfung bei der Lesart ποῦ οὖν ὁ μακαρισμὸς ὑμῶν; de Wette meint, das ὥστε stehe abgerissen, wie denn die ganze Rede von B. 12 an sehr bewegt sei. Also, wie es jetzt steht, bin ich euch verhaßt geworden. ἐχθρὸς steht hier offenbar, wie Röm. 5, 10, 11, 28, im passiven Sinne, im Gegensatz zu der früheren soeben B. 13—15 geschilderten Liebe der Galater zum Apostel, und hat den Nachdruck. Der Genit. ὑμῶν weil ἐχθρὸς substantivisch gebraucht ist, gleichsam euer Verhaßter. Andere nehmen ἐχθρὸς im aktiven Sinne = me vobis adversari existimatis, euer Feind. So schon die Vulgata,

Luther u. B. Doch offenbar weniger contextgemäß. Das *γέγονα* kann sich nicht auf die gegenwärtige Zeit der Abfassung dieses Briefes beziehen, denn die Galater hatten ihn ja noch nicht gelesen, aber auch nicht auf die Zeit des ersten Aufenthaltes Pauli bei ihnen, wo er nach dem so eben B. 14. 15 Gesagten noch keine Veranlassung zum *ἀληθεύειν* hatte, was offenbar hier eine warnende oder rügende Wahrheitsrede ausdrückt, sondern auf einen zweiten Aufenthalt des Apostels in Galatien Apg. 18, 23, wo die Irrlehrer die Gemeinden schon umschlichen und die Gefahr des Abfalles schon drohte, wenn auch immerhin noch nicht so nahe gerückt war, wie nach des Apostels Weggang. Das Part. praes. *ἀληθεύων* neben dem Praet. *γέγονα* bezieht sich ebenfalls auf die Vergangenheit. Gerade sein *ἀληθεύειν* hätte ihm ja ihre Liebe erhalten und vermehren sollen, doch wie schon Terenz sagt: Obsequium amicos, veritas odium parit, und Lucian: *ὀργίζονται ἅπαντες τοῖς μετὰ παρόρησias τ' ἀληθῆ λέγουσι*.

B. 17. Warnung vor den selbstsüchtigen Absichten seiner judaisischen Gegner. Er hat sich bei den Galatern durch seine Wahrhaftigkeit verhaßt gemacht; seine Gegner freilich buhlen um ihre Gunst auf Kosten der Wahrheit. *ζηλοῦσιν ὑμᾶς*] sie beeifern sich um euch, d. h. sie bemühen sich eifrig, euch für sich zu gewinnen. Wer das thue, sagt der Apostel nicht, braucht es auch nicht, da sie wohl wissen, wen er meint. Der Apostel ist so gereizt auf sie, daß er sie nicht einmal nennt. Die Erklärung: sie sind eifersüchtig auf euch, so daß nach 2 Cor. 11, 2 Paulus und seine Gegner als Brautwerber gedacht wären, Christus und das Gesetz als Bräutigam, ist doch durch den Context nicht hinlänglich indicirt. Contextwidrig aber ist die Erklärung: sie beneiden euch, vgl. Apg. 7, 9, so wie: sie wetteifern mit euch. *οὐ καλῶς*] nicht auf rechte Art, nicht auf ehrenhafte Weise, nicht mit reiner Absicht, denn sie suchen dabei nicht euer wahres Bestes, was ein *ζῆλος καλός* wäre, sondern nur ihr selbstsüchtiges Interesse. Sinegen Paulus konnte von sich sagen *ζηλῶ ὑμᾶς θεοῦ ζῆλω*, 2 Cor. 11, 2 und lobt 2 Cor. 7, 7 den Eifer der Gemeinde um ihn *τὸν ὑμῶν ζῆλον ὑπὲρ ἐμοῦ*. — *ἀλλὰ ἐκκλεῖσαι ἡμᾶς θέλουσιν*] Die lect. rec. *ἡμᾶς* ist wohl nur als Conjectur Beza's zu betrachten, wovon es zweifelhaft ist, ob auch nur, wie Scholz behauptet, die jüngeren Codices sie darbieten. Dennoch wird *ἡμᾶς*, was allerdings einen leichten und be-

quemen Sinn ergibt, von Usteri und de Wette in Schutz genommen. Jedenfalls ist *ὑμᾶς* als die bestbezeugte Lesart zu betrachten. *ἡμᾶς* würde sich auf den Apostel beziehen. Der Syrer übersetzt *includere*, las also *ἐγκλεῖσαι*, sie wollen euch einschließen, nämlich in ihren Kreis. Doch scheint die Lesart gleichfalls nur Schreibfehler oder Conjectur zu sein. Also: ausschließen wollen sie euch. Dies der Beweis dafür, daß ihr *ζῆλος οὐ καλός*. Auf die Frage, wovon sie die Gemeinde ausschließen wollten, ist sehr verschieden geantwortet worden. Nach Chrysostomus u. A. von der vollkommenen Erkenntniß oder der christlichen Freiheit, nach Luther 1519: e Christo et fiducia ejus, nach Luther 1538, Calvin, Grotius, Bengel u. M., auch Winer: a me (Paulo) meique communione, nach Calov: von den wahren Aposteln. Daß an Personen zu denken sei, zeigt das folgende nachdrückliche vorausgestellte *αὐτοὺς*; da nun zu *ἐκκλεῖσαι* kein bestimmtes Object gesetzt ist, so wird man am besten mit Frisjsche und Meyer erklären: von andern Lehrern, die nicht zu ihrer Clique gehören. *ἵνα αὐτοὺς ζηλοῦντε*] damit ihr euch um sie beeifert. Der Indic. nach *ἵνα* wie 1 Cor. 4, 6 ist nach Winer abnorme Structur der sinkenden Gracität. Die Fassung von Meyer *ubi, quo in statu*, wo ihr euch um sie beeifert, d. i. bei welcher Ausschließung, wenn sie geschehen, ihr mit eurem Eifer an sie als Gegenstand eures Interesses gewiesen seid: ist offenbar sehr gezwungen.

B. 18. *καλὸν δὲ τὸ ζηλοῦσθαι ἐν καλῷ πάντοτε*] Nach der gewöhnlichen Auffassung wird *ζηλοῦσθαι* als Medium genommen = Schön aber ist's sich beeifern im Guten. Indeß der mediale Gebrauch von *ζηλοῦσθαι* = *ζηλοῦν* ist nicht nachweisbar. Man wird es deshalb doch zunächst mit der passiven Bedeutung versuchen müssen. Und in der That kann man auch so denselben Sinn erreichen. *Pulchrum autem est studium poni*; Gut aber ist das Geeifertwerden im Guten. So Winer, Frisjsche, Meyer. Zu diesem abstrakten Gebrauch des Inf. Pass. vgl. Phil. 2, 5 *τοῦτο γὰρ φρονεῖσθαι ἐν ὑμῖν*. Das *πάντοτε καὶ μὴ μόνον κτλ.*] immerdar und nicht bloß während meiner Anwesenheit bei euch, weist darauf hin, daß die Galater nur während Pauli ersten und auch noch während seines kurzen zweiten Aufenthaltes bei ihnen einen Eifer im Guten, d. i. für das wahre, paulinische Evangelium an den Tag gelegt hatten; sobald er

aber den Rücken gekehrt, fielen sie zu den Irrlehrern und zu der Irrlehre ab. Der Apostel rügt das, indem er ihnen zu verstehen giebt, daß es gut sei, wenn ein eifriges Streben in einer guten Sache immerfort (*πάντοτε* mit seinem Gegensatz hat den Hauptnachdruck) gezeigt werde und nicht bloß u. s. w. Ich verwerfe nicht, so umschreibt Winer den Sinn, die Beeiferung schlechthin, sondern nur die unedle; ist sie edler Art und dauernd, so erscheint sie rühmlich. Die Form aber, in welche Paulus seine Gedanken gekleidet hat, ist, wie Meyer bemerkt, aus seiner Neigung zu acuminöser Paronomasie (vgl. B. 17) geflossen. Die mannigfachen Erklärungen, welche die Ausleger sonst noch unserem Verse haben angedeihen lassen, sind mehr oder weniger willkürlich oder jedenfalls ferner liegend.

B. 19. Gut bemerkt de Wette zu B. 19. 20: Ausdruck schmerzlicher Sorge und Verlegenheit. Der Apostel hat alle Gründe erschöpft, und fühlend, daß er mit brieflicher Mittheilung nicht genug ausrichten werde, drückt er den Wunsch aus, bei seinen geliebten Kindern, den Gegenständen seiner schmerzlichen Sorge, gegenwärtig zu sein, um nach den Umständen zweckmäßig auf sie einzuwirken. *τεκνία μου*] Lachmann hat bloß nach dem interpolirten Cod. G. *τέκνα* statt *τεκνία* recipirt, was Usteri billigt, weil *τεκνία* johanneisch, hingegen nur *τέκνα* paulinisch sei, vgl. 1 Cor. 4, 14. 2 Cor. 6, 13. 1 Tim. 1, 18. 2 Tim. 2, 1. Indesß grade das Deminutivum entspricht hier der besonderen Zärtlichkeit des Affektes, in welchem sich Paulus nicht wie sonst mit einem Vater, sondern mit einer kreisenden Mutter vergleicht. *οὕς* in Relation zu *τεκνία* ist geläufige constructio ad sensum. *πάλιν ὠδίνω*] wiederum mit Schmerzen gebäre. Schon einmal, daher *πάλιν*, hatte er sie geboren, damals mit Freuden, vgl. B. 13 ff., jetzt unter Schmerzen. *ὠδίνειν* heißt: kreisen, nicht: schwanger gehen. Das Tertium comparationis ist, wie Meyer bemerkt, die anhaltende liebevolle Äußerung zur Vermittlung neuen Lebens. Der Sinn ohne Bild sei: Meine Schüler, an deren Befehrerung ich zum zweiten Male mit fortwährender Liebesanstrengung arbeite, bis ihr völlige Christen geworden sein werdet. — Mit Schmerzen muß ich euch zum zweiten Male für den Glauben an Christum zu gewinnen suchen. *ἄχρις οὗ μορφωθῇ Χριστός ἐν ὑμῖν*] bis daß Christus gestaltet sei in euch. Der Apostel bildet hier, wie öfter, den Ausdruck mehr der Sache, als

dem Bilde entsprechend. Denn man hätte eher umgekehrt erwartet: Bis daß ihr völlig ausgestaltet seid in Christo. Zugleich findet vielleicht, wie ebenfalls öfter bei Paulus, eine Vermischung zweier Bilder, oder der Übergang aus dem einen Bilde in ein anderes verwandtes Bild statt. Denn das Kreisen beginnt eigentlich erst, wenn der Embryo schon ausgestaltet ist, hier aber sagt er: ich kreise euch bis ihr, gleichsam als Embryo, völlig ausgestaltet seid. Man müßte dann etwa sagen, Paulus denke, daß die Ausbildung der unreifen Leibesfrucht noch während des Kreisens fortgehe, so daß die Geburt erst eintrete mit der völligen Ausgestaltung des Embryo. Und allerdings denkt er hier wohl das Kreisen als durch einen längeren Zeitraum sich hindurchziehend und schon mit seinem zweiten Aufenthalte in Galatien, vgl. das *ἀληθειῶν ὑμῖν* B. 16 beginnend, weshalb um so weniger aus B. 18. 19 zu schließen ist, daß Paulus nur einmal in Galatien gewesen sei. *μορφοῦν* kommt im N. T. nur hier, aber sonst öfter in der hellenistischen, wie in der klassischen Gräcität vor. Was nun die Sache selbst oder den Inhalt des Bildes *ἄχρις οὗ μορφωθῇ Χριστός ἐν ὑμῖν* betrifft, so wird hier dem Grundgedanken unseres Briefes entsprechend nicht sowohl an die renovatio, als vielmehr an die justificatio, welche auch die Apol. Conf. Aug. öfter als regeneratio bezeichnet, zu denken sein. Dann hat Christus eine Gestalt gewonnen in unserm Innern, wenn wir im rechtfertigenden Glauben nicht mehr uns selbst und dem Gesetze, sondern nur noch Christo und seiner Gerechtigkeit leben. Vgl. unsere Bemerkungen zu 2, 20 *ζῶ δὲ οὐκέτι ἐγώ, ζῇ δὲ ἐν ἐμοὶ Χριστός*. Er will sie ja auch zum zweiten Male wie das erste Mal gebären, d. h. zum rechtfertigenden Glauben führen. Ut nil nisi Christum vivatis et sentiatis, bemerkt Bengel, ejusque passionem, mortem, vitam. Und Luther: Itaque incumbit mihi jam novus et difficilis labor, ut vos a lege ad fidem Christi reducam. Hoc ipse vocat parturire etc. Wenn aber Paulus sich die geistliche Zeugung der Galater zuschreibt, die doch nur Gott zukommt, so ist zu sagen, daß er sie nicht principaliter, sondern nur ministerialiter vollziehe, nämlich durch das Wort Gottes, das er verkündigte. Vgl. 1 Cor. 3, 5, 6. Falsch aber ziehen Bengel, Lachmann u. A. die Anrede unseres Verses zum Vorhergehenden, wo sie sehr matt und ungehörig nachschleppt. Es hebt vielmehr mit B. 19 die Rede von Neuem an

und B. 20 ist nur durch ein Komma davon zu trennen. Man kann dann entweder mit Frisſche ſagen, daß das folgende δὲ B. 20 keine Bedeutung habe, indem bei B. 20 auf die vorhergehende Anrede keine Rückſicht mehr genommen werde, oder richtiger mit Meyer und de Wette an den griechiſchen Gebrauch von δὲ nach der Anrede, wenn man ſich zu einem neuen Gedanken wendet, erinnern. Das B. 18 geſagte καὶ μὴ μόνον ἐν τῷ παρεῖναι με πρὸς ὑμᾶς habe Paulus im Gefühle ſeiner Entfernung von ſeinen Leſern mit dem lebhaften Wunſche erfüllt, bei ihnen ſein zu können. Gerührten Herzens und voll zärtlicher Liebe (vgl. die Anrede B. 19) ſpreche er dieſen Wunſch aus. δὲ führe dieſes Verlangen ein, als welches dem Entferntſein entgegengeſetzt ſei.

B. 20. ἤθελον δὲ] ich wünſchte aber, nämlich wenn es thöulich wäre. Vgl. Apg. 25, 22. Röm. 9, 3. παρεῖναι πρὸς ὑμᾶς ἄρτι] bei euch jetzt anweſend zu ſein. παρεῖναι πρὸς τινα nach bekannter griechiſcher Conſtruktionsweiſe. καὶ ἀλλάξαι τὴν φωνήν μου] und meine Stimme zu ändern. Die geänderte Stimme iſt eben Ausdruck der geänderten Stimmung, der Ton entſpricht dem Inhalte der Rede. Viele Ausleger beziehen dieſes auf die biſher im Briefe geführte Sprache, wobei einige ſogar nach dem Vorgange von Ambroſius und Pelagius erklären: eine ſtrenge, tadelnde Sprache annehmen. Viele andere erklären nach dem Vorgange von Theodoret, Luther, Calvin: je nach den Umſtänden zu dem Einen gelinde und lieblich, zu dem Andern ſtreng und ſtrafend reden. Dieſes würde, wie de Wette bemerkt, beſonders gut zum Folgenden ὅτι ἀποροῦμαι ἐν ὑμῖν und zu der von B. 13 an ſich verrathenden Unſicherheit des Apoſtels über den Erfolg ſeiner Polemik ſtimmen. Indeß bedenklich macht doch das abſolut geſetzte ἀλλάξαι τὴν φωνήν, ohne Zuſatz wie etwa κατὰ τὸν τρόπον ὑμῶν Hebr. 13, 5. πρὸς τὴν χρεῖαν Apg. 28, 10. πρὸς τὸ συμφέρον 1 Cor. 12, 7. ἀλλάξαι τὴν φωνήν ohne Zuſatz wird doch nur heißen können: ſich anders als zuvor, nicht ſich den Umſtänden angemessen verſchiedentlich vernehmen laſſen. Man wird deſhalb am richtigſten und dem Contexte am entſprechendſten, vgl. B. 16, 18 und ἄρτι in unſerem Verſe, mit anderen Auslegern an die Art denken, wie Paulus ſchon bei ſeinem zweiten Aufenthalte in Galatien ſich zu äußern genöthigt war. Sein damaliges ἀληθεύειν hatte ihm

ſchon die ἐχθρά der Galater zugezogen. Er möchte nun jetzt wieder bei ihnen ſein und ſeinen Ton ändern, ſanfter und gelinder zu ihnen reden, um wo möglich ſo ihre Herzen für die evangeliſche Wahrheit zu gewinnen. Denn hiñſichtlich der Form iſt er ſtets gern bereit, den Bedürfniffen ſeiner Hörer ſich zu accommodiren, ſich zu ihrer Schwäche herabzulafſen, ohne doch der Sache etwas zu vergeben, oder die Wahrheit zu verleugnen und zu verdecken, um Aller Seelen zu gewinnen. Nach Wiefeler iſt ἀλλάσσειν hier = austauſchen. Ich wünſchte meine Rede mit euch auszutauſchen. (?) ὅτι ἀποροῦμαι ἐν ὑμῖν] denn ich bin rathlos (verlegen) eurethalben. Ich weiß nicht, wie ich euch bekommen, eure Umkehr bewirken ſoll. Der ſtrenge Ton erbittert euch, vielleicht thut's der gelinde. Darum möchte ich bei euch ſein und ihn in Anwendung bringen, vielleicht könnte euch ſo geholfen werden. ἐν ὑμῖν an euch, eigentlich in euch liegt der Grund meiner Verlegenheit. So auch θαρσύνειν ἐν τινι, vgl. 2 Cor. 7, 16. ἀποροῦμαι iſt allerdings eigentlich Paſſivum, nicht Medium, ganz unpaſſend iſt aber dennoch und gegen den neutestamentlichen Gebrauch, vgl. Joh. 13, 22. Apg. 25, 20. 2 Cor. 4, 5 die Erklärung von Frisſche: man iſt verlegen über mich unter euch.

B. 21—31. Die dogmatiſche Argumentation des Apoſtels war eigentlich 4, 11 geſchloſſen, weſhalb er denn ſchon B. 12—20 eindringliche und herzbewegende Ermahnungen daran geſchloſſen hatte. Doch kommt er hier noch einmal, ehe er denſelben völlig verläßt, auf den theoretiſchen Hauptgegenſtand ſeines Briefes zurück, und führt ſchließlich noch aus dem Geſetze ſelbſt einen bibliſch-allegoriſchen Beweis für ſeinen Satz, daß nicht die Geſetzlichen, ſondern die Gläubigen die wahren Abrahamskinder und Erben, daß jene die von den Verheiſungen ausgeſchloſſenen Knechte, dieſe die freien Söhne ſeien. Calvin bemerkt: Interpositis exhortationibus ad effectus movendos, pulchram exornationem addit superiori doctrinae. Non esset quidem satis valida per se probatio: sed postquam argumentis satis pugnavit, confirmatio haec non est spernenda. In demſelben Sinne ſpricht ſich auch Luther aus in ſeiner überaus herrlichen und geiſtreichen Auslegung unſerer Allegorie. Allegoriae, ſagt er, non pariunt firmas probationes in theologia, sed velut picturae ornant et illustrent rem. Nam si iustitiam fidei contra ju-

stitiam operum fortioribus argumentis Paulus non probasset, nihil efficeret hac allegoria. Er spricht sich auch bei dieser Gelegenheit gegen die scholastische Lehre vom vierfachen Schriftsinne aus, dem sensus literalis, tropologicus, allegoricus und anagogicus, den sie sonst fast in jedem Worte der Schrift gefunden haben. Gewiß goldene Worte, die auch in unserer Zeit bei der wieder überhand nehmenden spielenden Allegorienjucht aufs Neue in Erinnerung zu bringen sind. Bengel setzt gar den Gebrauch der Allegorie in Beziehung zu den letzten Worten von B. 20 *ὅτι ἀποροῦμαι ἐν ὑμῖν*. Non nisi extrema necessitate cogente, sagt er, ad allegoriam venit: haec est quasi ancora sacra. In der That eröffnet sich ja hier ein unermessliches Feld sinnreicher Combinationen, auf dem man aber nur gar zu leicht und gar zu oft allen festen Boden unter den Füßen verliert. Schon Origenes und mehr oder weniger die patristische Exegese überhaupt sind des ein warnendes Beispiel. Es ist dagegen an den reformatorischen Grundsatz zu erinnern: Sensus literalis der thut's, und namentlich zwischen theologischer Auslegung des Schriftwortes und praktisch erbaulicher Anwendung desselben strenge zu scheiden. Doppelt gilt dies für die Auslegung des N. T., weil es unter dem N. B. nicht mehr Schattenbilder, sondern nur Leib und Wirklichkeit giebt, während der alttestamentliche Nomos allerdings neben seiner buchstäblichen Wahrheit doch zugleich *σκιὰ τῶν μελλόντων* war. Deshalb ist nun aber andererseits unsere paulinische Allegorie allerdings mehr als ein bloß zufällig gewähltes, geistreich durchgeführtes Bild, auch kein bloß rabbinischer Midrasch, wie die neueren rationalistischen Ausleger behaupten. Freilich stellt Paulus der falschen rabbinischen, buchstäblichen, fleischlichen Allegoristik seiner judaisitischen Gegner die ächte evangelische, pneumatische Allegoristik entgegen. Letztere ist aber keine willkürliche, wenn auch immerhin in bester Intention dem alttestamentlichen Schriftworte entnommene, sondern eine diesem Schriftworte selber immanente und von ihm selbst beabsichtigte. Denn ohne Zweifel ist die alttestamentliche Geschichte zwar eine wahre und wirkliche, doch zugleich eine typische Geschichte. Namentlich gilt das von den Hauptpersönlichkeiten, den Hauptinstituten und den Hauptbegebenheiten derselben. Das Reich Israel ist eine Vorbildung und Abschattung des Reiches Christi, wie denn schon der Geist der Weissagung im A. B. selber Christum als den wahren und vollkommenen

König, Hohenpriester, Opfer und Propheten verkündet hat. Darum werden wir denn also in Beziehung auf die vorliegende Allegorie zu sagen haben, daß Paulus im heiligen Geiste uns in ihr den wirklich und ursprünglich von Gott beabsichtigten typischen Sinn, den tieferen Unter Sinn der von ihm allegorisch gedeuteten Geschichte erschlossen habe. Und in der That war seine allegorische Deutung für seinen Zweck um so bedeutsamer, als seine Gegner mit ihm in dem Principe der allegorischen Schriftdeutung übereinstimmten und er nun unter dieser Voraussetzung, die ohne Zweifel ihren verkehrten nominalistischen Deutungen gegenüber siegreiche Anwendung dieses Principes auf die Geschichte Abrahams machte. Er stellt sich auf ihren Boden und schlägt sie mit ihren eigenen Waffen.

B. 21. Paulus geht lebendig ohne besondere Vorbereitung und Anknüpfung gleich in *mediam rem* hinein. *λέγετέ μοι κτλ.*] dringende Frage (vgl. 3, 2) an die zum nominalistischen Standpunkte inclinirenden, galatischen Christengemeinden. *οἱ ὑπὸ νόμον θέλοντες εἶναι*] die ihr unter dem Gesetze zu stehen gewillt seid. Vgl. B. 9.: *οἷς πάλιν ἄνωθεν δουλεῦν θέλετε*. Chrysostomus: *καλῶς εἶπεν οἱ θέλοντες, οὐ γὰρ τῆς τῶν πραγμάτων ἀκολουθίας, ἀλλὰ τῆς ἐκείνων ἀκαίρου φιλονεικίας τὸ πρᾶγμα ἦν*. — *τὸν νόμον οὐκ ἀκούετε;*] höret ihr das Gesetz nicht? Man wird am besten bei dieser einfachen Wortbedeutung stehen bleiben. So schon Bengel, der hinzusetzt: in lectione publica. Proinde agitis, ac si nil de Abrahamo in lege scriptum audiretis. So auch die meisten Ausleger. Höret ihr nicht das Gesetz, d. i. wird euch denn das Gesetz nicht vorgelesen? Vernehmet ihr es nicht beim Vorlesen in der Synagoge, woher schon die alte glossematische Lesart *ἀναγινώσκετε* statt *ἀκούετε* stammt, der auch die Vulgata folgt. Vgl. über dieses *ἀναγινώσκω* und *ἀκούω* des Nomos in der Synagoge Luk. 4, 16. Apg. 15, 21. Röm. 2, 13. Solche öffentlichen Vorlesungen des A. T. nach Synagogenweise fanden ohne Zweifel auch in den heidenchristlichen Versammlungen und namentlich in Galatien statt. Gerade dieses Hören des Gesetzes hätte aber die judaisirenden Galater von der Verkehrtheit ihres judaisirenden Standpunktes überzeugen sollen. Paulus drückt sein Befremden darüber aus, daß jemand das Gesetz hört, wir würden sagen lieset, und doch der eigenen Intention des Gesetzes entgegen

judaisiren kann. Es ist also nicht nöthig und hier ferner liegend, ἀκούειν im Sinne von nosse, notum habere, oder im Sinne von: verstehen, oder im Sinne von: Gehör geben, seine belehrenden Winke beachten, zu nehmen, was ἀκούειν an sich allerdings alles heißen kann. νόμος ist hier, wie Röm. 3, 19 ὅσα ὁ νόμος λέγει, τοῖς ἐν τῷ νόμῳ λαλεῖ, im doppelten Sinne gebraucht. Das erste Mal ist es das Institut des Gesetzes, dem die judaisirenden Galater sich unterwerfen wollten, das zweite Mal der Pentateuch (der Gesetzescodez) die תורה nach der bekannten Eintheilung des A. T. Thora, Nebiim und Ketuvim, Gesetz, Propheten und Hagiographen, vgl. Luk. 24, 44.

B. 22. γέγραπται γάρ] denn es steht geschrieben. γάρ rechtfertigt die sich verwundernde Frage B. 21. Denn aus der Geschichte von den Söhnen Abrahams, die geschrieben steht, und die sie doch aus dem Gesetze gehört haben, hätten sie selbst die Widerlegung ihres nominalistischen Standpunktes entnehmen können. Die Schriftstellen, auf welche Paulus sich bezieht, sind Genes. 16, 15, wo die Geburt Isaacs von der ägyptischen Magd Hagar erzählt wird, und Genes. 21, 2 ff., wo die Geburt Isaacs von der Sarah und die darauffolgende Austreibung des Sohnes der Magd berichtet wird. Gut bemerkt Bengel zu Ἀβραάμ cujus filii esse vultis. ἐκ τῆς παιδίσκης] von der Sclavin. Der Artikel bezeichnet die bekannte Sclavin, die Hagar. Der Ausdruck παιδίσκη ist hier wie LXX Genes. 21, 10 im Sinne von Sclavin gebraucht, vgl. Luk. 12, 45. Apg. 12, 13. An sich kann er auch ein freies Mädchen bezeichnen. Er entspricht also unfremdeutschen Magd, welches ja ursprünglich im Sinne von Mädchen, erst jetzt im Sinne von Sclavin gebraucht wird. ἐκ τῆς ἐλευθέρης] der Sarah.

B. 23. ἀλλ'] aber, hebt den Unterschied heraus. Sie waren zwar beide Söhne Abrahams, darin sich gleich, aber der eine nach dem Fleische, der andere nach der Verheißung geboren, darin sich ungleich. κατὰ σάρκα] nach dem Fleische, fleischgemäß. Gut Winer: naturali nascendi lege, auf natürliche Weise, die Hagar war noch vermöge ihrer Jugend fruchtbar. Einige Ausleger, so Calvin, wollen erklären: nur nach dem Fleische, weil doch auch Isaac immer durch fleischliche Vermischung Abrahams und der Sarah erzeugt worden sei. Der Sache nach ganz richtig, aber formell denkt Paulus den Isaac nicht κατὰ

σάρκα, sondern κατ' ἐπαγγελίαν geboren, weil er eben die sonstigen natürlichen Bedingungen seiner Erzeugung, die ja auch an sich nicht ausreichten, nicht berücksichtigt und nur darauf Gewicht legt, daß Isaac ohne die Verheißung nicht ins Dasein getreten wäre. Vgl. auch Röm. 9, 8 f. Das Perf. γεγέννηται] ist geboren, vergegenwärtigt das historische Factum. διὰ τῆς ἐπαγγελίας] durch die Verheißung. Der Art. markirt wieder die Verheißung als die bekannte. Die Verheißung findet sich Gen. 17, 16. 18, 10. Die Verheißung, wie durch die Gnade Gottes gegeben, wird durch die Allmacht Gottes erfüllt, vgl. Röm. 4, 21, so daß was durch die Verheißung durch die Gnadenallmacht Gottes sich vollzieht.

B. 24. ἅτινά ἐστιν ἀλληγορούμενα] welches allegorisch gesagt ist. ἅτινα ist auch hier nicht ganz gleich α', sondern es dient zugleich zur Charakteristik der ganzen Klasse, zu welcher solche Aussprüche gehören = als welches; welches die Beschaffenheit eines Allegorumenon hat. ἀλληγορεῖν im A. T. ein ἀπὸ λεγόμενον ist = ἄλλο ἀγορεύειν. Bengel: ubi aliud dicitur, aliud potius significatur. Also = etwas Anders sagen, als man denkt, oder: einen anderen Sinn ausdrücken, als die Worte besagen. Im Passiv = einen allegorischen Sinn haben. ἀλληγορούμενα hier = τυπικῶς λεγόμενα. So heißt es im Buche Sohar: Quicumque dicit narrationes legis alium non habere sensum, quam illius tantum historiae, istius crepet spiritus. Zugleich ein Beweis, wie gangbar bei den späteren Juden die allegorische Deutung der alttestamentl. Geschichte war. Ihr Irrthum lag nur, abgesehen von der spielenden Kleinmeisterei ihrer Allegoristik, darin, daß sie die typische Beziehung der alttestamentl. Geschichte auf Christum verkannnten, oder doch wie nur ein Israel κατὰ σάρκα, so auch nur einen Christus κατὰ σάρκα kannten. Wenn die rationalistischen Ausleger bei der vorliegenden Typologie Paulum rabbinischer Willkühr zeihen, so berufen sie sich wenigstens dafür mit Unrecht auf Luthers Ausspruch, das Argument sei „zum Stich zu schwach.“ Luther will damit Paulum keineswegs tadeln und der Willkühr zeihen, wie z. B. de Wette und Meyer thun, sondern er will nur sagen, daß die Allegorie an sich nicht beweise, sondern nur das zuvor Bewiesene ausschmücke, erläutere und bestätige. Die Stelle findet sich in Luthers Auslegung der Genes. zu Kap. 18, B. 2—5 bei Walch

Th. I, S. 1731: „Denn so thut Paulus, Galat. 4, 22 ff., nachdem er die Lehre vom Glauben meisterlich bewiesen, und gleichsam mit dem Schwert erfochten hat, bringet er darnach herbei die Allegorie von Sarah und Hagar, welche, ob sie wohl zum Stich zu schwach ist, denn sie weicht ab vom historischen Verstand, so machet sie doch den Handel vom Glauben fein lichte und zieret ihn. Denn die Historie lehret das nicht, daß Abraham Gott sei, Sarah die Kirche und Hagar die Synagoge, sondern sie lehrt, daß Abraham der Hausvater, Sarah die Hausmutter und Hagar die Magd sei. Was schadet es aber, wenn man zuvor den Grund wohl gelegt und aus anderen gewissen und klaren Stellen der Schrift erwiesen hat, daß man auch herbeibringe die Allegorie, nicht allein den Handel damit zu schmücken, sondern auch lichter und klarer darzuthun. Also bedeuten die natürlichen Söhne Abrahams, Ismael und Isaak die zwei Völker, Ismael das Volk nach dem Fleisch, Isaak aber das Volk nach dem Geist oder der Verheißung. — Darum sagt Augustinus recht, die Figur beweise nichts, sollte auch, wenn man ernstlich von Sachen redet, darinnen nichts zu schaffen haben, denn daselbst müsse man den Grund gewiß und fest legen. Wenn nun der gelegt ist, so ist es wohl erlaubt, daß man mit der Allegorie oder Figur die Sache erkläre und schmücke.“ Allerdings nun meinen auch wir, daß Paulus mit seiner Allegorie mehr bezweckte, als bloß den schon geführten Beweis ausschmücken und erläutern, er wollte vielmehr einen neuen Beweis führen, weil er der Überzeugung war, daß die vorliegende Geschichte nach Gottes Ordnung zugleich einen vorbildlichen Sinn habe, daß die Idee des Reiches Gottes, und das ist eben der Begriff des Typus, sich in ihr nur auf niederer geschichtlicher Vorstufe, später aber in analoger Weise vollkommen ausgeprägt habe. Und diese Überzeugung hegte er mit Recht, umsomehr, da ja damals das Reich Gottes keimartig nur in Abrahams Familie beschloffen lag. Für den nun, der Christum und sein Reich und damit auch die typische Anbahnung seines Reiches unter dem N. B. negirt, ist die vorliegende Allegorie allerdings kein Beweis; für denjenigen, der es anerkennt, ist es nicht sowohl ein strikter Beweis, als vielmehr nur eine nachträgliche Bestätigung, und darin liegt das wahre Moment in Luthers Ausspruch, aber für diejenigen, welche wie die galatischen Judaisten die Idee des messianischen Reiches, wie der typischen Vorbildung desselben im N. B.

anerkannten und beides nur in fleischlicher Weise auffaßten, enthielt die apostolische Deutung der ihrigen gegenüber allerdings einen unwiderleglichen Beweis. αὐται γάρ εἰσιν αἱ δύο διαθήκαι] Der Art. αἱ der recept. ist als späterer bestimmender Zusatz nach entscheidenden Autoritäten zu tilgen. αὐται steht nicht per Attract. für ταῦτα, sondern es heißt: diese Weiber, die παιδίσκη und die ἐλευτέρα, Hagar und Sarah. Vgl. nämlich ἥτις ἐστὶν Ἄγαρ. Paulus denkt also Hagar selbst als den sinaitischen Bund. εἰσιν sind, nicht bedeuten, was εἶναι an sich niemals heißt und gar nicht heißen kann, auch nicht Matth. 13, 20. 38. Hagar und Sarah sind nämlich eigentlich genommen Hagar und Sarah, allegorisch betrachtet sind sie zwei Bündnisse, daher läßt sich in der allegorischen Rede Sein und Bedeuten miteinander vertauschen, ohne daß Sein und Bedeuten an sich jemals identisch wären. δύο διαθήκαι] Nicht: zwei Testamente, oder: zwei Stiftungen, sondern: zwei Bündnisse. Auch die evangelische διαθήκη ist ein Bund zwischen Zweien, Gott, welcher Gnade erbieht, und die Menschen, welche Glauben geloben. Vgl. 1 Cor. 11, 25. μὴ μὲν ἀπὸ ὄρους Σινᾶ] eins (dieser zwei Bündnisse) vom Berge Sinai (herrührend, herkommend), d. i. welches auf dem Berge Sinai gestiftet ist, die sinaitische Gesetzgebung. Es konnte auch der bloße Genit. stehen, aber ἀπὸ ist signifikanter. Dem μὲν entspricht wie öfter kein δέ. Der sachliche Gegensatz findet sich B. 26, wo aber das δέ formell nicht unserem μὲν entspricht. Gut bemerkt aber Bengel zu Σινᾶ: Ergo maxime de lege morali disserit Paulus. εἰς δουλείαν γενῶσα] zur Knechtschaft gebährend. Wegen des Bildes der Hagar, der Sklavin, der Mutter Ismaels, wird auch hier der sinaitische Bund als Mutter bezeichnet, welche Kinder hat. Die Kinder sind nämlich die Genossen des Bundes. Vgl. den Ausdruck υἱοὶ τῆς διαθήκης Apg. 3, 25. Die Genossen des Bundes sind aber Knechte im geistlichen Sinne des Wortes als Söhne der geistlichen Hagar, der Sklavin des sinaitischen Gesetzesbundes. Gemeint ist das leibliche der Gesetzesknechtschaft unterstellte Israel vgl. B. 26, welches eben durch den κατὰ σάρκα von der Magd geborenen Abrahamssohn präfigurirt ist. ἥτις ἐστὶν Ἄγαρ] welches (Bündniß) nämlich Hagar ist. Der Bund ist allegorisch das, was in jener Geschichte Hagar eigentlich ist. ἥτις ist also Subjekt, nicht wie Bengel will, Prädikat. Das Gegenbild wird, wie

de Wette sagt, der Deutlichkeit wegen wieder auf das Vorbild zurückgeführt.

B. 25. τὸ γὰρ Ἄγαρ Σινᾶ ὄρος ἐστὶν ἐν τῇ Ἀραβίᾳ] denn Hagar ist der Berg Sinai in Arabien. Begründung des letzten Satzes. Hagar ist der Bund vom Berge Sinai, der zur Knechtschaft gebiert B. 24. Dies wird daraus erwiesen, daß Hagar in Arabien der Berg Sinai ist. Die Var. lect. τὸ γὰρ Σινᾶ u. a. von v. Hofmann und Besser acceptirt, ist doch nicht ausreichend, keinesfalls überwiegend, obgleich auch durch Cod. Sin. beglaubigt. Darnach hätte der Apostel bloß bemerken wollen, daß der Berg Sinai in das Vaterland der Söhne Hagars d. i. der Araber gehöre. Doch diese Lesart, die übrigens einen ziemlich stumpfen Sinn ergibt, ist entweder Korrektur, weil die lect. rec. eine zu willkürliche Allegorie zu ergeben schien, oder sie ist auch zufällig wegen der Ähnlichkeit von γὰρ und Ἄγαρ, also durch Ablepfle der Abschreiber, entstanden. Noch weniger ist mit Bentley, Mill, Küster, Pfaff und Schott an Conjecturen zu denken, wie es denn heut zu Tage als feststehender Grundsatz zu betrachten ist, daß an Conjecturalkritik im N. T. nirgends zu denken ist, weil bei der Masse der Handschriften und anderer Zeugen sich die ursprüngliche Lesart immer aus diesen Quellen selbst herstellen läßt. τὸ Ἄγαρ nicht ἡ Ἄγαρ ist = vocabulum Agar, das Wort, der Name Hagar. Also der Name Hagar ist, bezeichnet in Arabien den Berg Sinai = der Berg Sinai wird in Arabien Hagar genannt. Der Apostel sagt hier nicht wie B. 24 ὄρος Σινᾶ, sondern Σινᾶ ὄρος, denn Ἄγαρ und Σινᾶ sollten eben als sich entsprechende Namen zusammen stehen. Was nun die Sache selbst betrifft, so heißt ʾAḡār im Arabischen lapis, der Stein. Wir sehen also aus der Angabe des Paulus, dem es aus seinem arabischen Aufenthalte vgl. 1, 17 bekannt gewesen sein muß, daß die Araber den Sinai κατ' ἐξοχὴν ʾAḡār den Stein, wohl wegen seiner Granitgipfel, nannten. Dies ist zwar sonst weiter nicht bei den Alten bezeugt, aber schon Chrysostomus bemerkt es und nach dem Zeugnisse des Reisenden Harant, welches Büsching in seiner Erdbeschreibung von Asien S. 603 anführt, nennen die Araber noch immer den Sinai Hadshar. Auch sonst kommt übrigens ʾAḡār in Arabia petraea als geographisches Nom. propr. theils zur Bezeichnung einer Wüste, theils einer Stadt vor. Man hat zwar eingewendet, daß der Name der

Schlavin ʾAḡār im Arab. fugit heiße, also verschieden sei von ʾAḡār lapis. Doch der Apostel hat es hier überhaupt nur mit dem Gleichklang der Wörter zu thun, wobei der unbedeutende Unterschied des Spir. asper und lenis ihm nicht in Betracht kommt, er reflectirt aber nicht auf die Etymologie. Das vorliegende Namensfactum war nun eben in der That merkwürdig genug, um den Apostel zu seinem sinnigen Namenspiel zu veranlassen. War es doch allerdings eine merkwürdige Namenstypik, in der zufälliges Naturspiel und providentielle Fügung sich sehr enge berührten. Einen strikten Beweis soll übrigens dieses Moment seiner sonst in sich wohl begründeten Allegorie gar nicht führen, sondern wir finden hier eben nur ein eingeflochtenes ornamentum dictionis, ein die Sache ausschmückendes und erläuterndes Moment, wofür, wie wir sahen, Luther die ganze Allegorie genommen wissen wollte. Eine ähnliche typische Namensdeutung s. Joh. 9, 7. Σιλωάμ = ἀπεσταλμένος. — ἐν Ἀραβίᾳ ist nicht bloß müßige topographische Notiz = in Arabia situm, denn die Lage des Sinai war ja bekannt genug, sondern = in Arabien d. i. bei den Arabern ist Hagar der Name des Sinai. Richtig Luther: Denn Agar heiße in Arabia der Berg Sinai. συστοιχεῖ δὲ τῇ νῦν Ἱερουσαλὴμ] Dies wird von Vielen erklärt: er (nämlich der Berg Sinai) erstreckt sich bis nach Jerusalem hin. So schon Vulg., Hieronymus, Ambrosius, Chrysostomus, γεινιᾶζει, ἄπτεται, Theophylact, Erasmus, Luther u. A. συστοιχεῖν heißt nämlich eigentlich in derselben Reihe stehen. Es wäre also zu erklären: Er gehört zu demselben Gebirgszuge nämlich mit dem Berge Zion. So würde denn also die Namensbeziehung zwischen Agar und Sinai insofern noch fortgesetzt, als nun die Bewohner Jerusalems gleichsam noch am Fuße des Berges Sinai wohnend und also als Kinder der Agar dargestellt wären. Doch ist richtig bemerkt worden, daß der angegebenen Wortbedeutung von συστοιχεῖ entsprechend dann Paulus auch den Berg Zion, nicht die Stadt Jerusalem hätte nennen müssen. Da nun συστοιχεῖν in derselben Reihe stehen, dann auch die Bedeutung angenommen hat: zu derselben Kategorie (κατ' αὐτὴν τὴν συστοιχίαν) gehören, so haben Andere namentlich Neuere wohl richtiger erklärt: sie (nämlich die Hagar) gehört in die nämliche Kategorie mit dem jetzigen Jerusalem, ist diesem homogen, wofür man sich auf eine Stelle des Polybius berufen, wo ὁμοιος und σύστοιχος als Synonyma

miteinander verbunden sind. So erklärt schon Theodoret *συστοιχεῖ* durch *συμφωνεῖ*, und Bengel: *συστοιχεῖν* dicitur, quod in comparatione congruit. Das entsprechende Verhältniß besteht aber eben darin, daß die Kinder Jerusalems, wie der Sohn der Hagar Knechte sind. Dann wird auch nach *δουλεύει* statt *δέ* nach den besten Autoritäten *γάρ* zu lesen sein. *τῇ νῦν Ἱερουσ.*] dem jetzigen Jerusalem, welches den Israelitischen Staat und seine Mitglieder, die Theokratie repräsentirt, wie sie jetzt in zeitlicher (irdischer) Weise besteht. *δουλεύει γάρ μετ. κτλ.*] denn es (nämlich das jetzige Jerusalem, nicht: sie, nämlich die Hagar) dienet mit seinen Kindern (d. i. mit seinen Einwohnern, Bürgern vgl. *יְיָ יִשְׂרָאֵל* Ps. 149, 2). Es dienet aber dem mosaischen Geseze. Nach der auch von uns gebilligten Auffassung des *συστοιχεῖ κτλ.* ist dann also der Satz *τὸ γὰρ Ἀγαρ — Ἀραβία* nur als Neben- und Zwischenbemerkung zu betrachten und wird deshalb auch meistens, auch von Lachmann, wohl mit Recht parenthetisiert. Denn mit *συστοιχεῖ* wird auf *ἥτις ἐστὶ Ἀγαρ* zurückgegangen. Hagar ist der Bund vom Sinai, der zur Knechtschaft gebietet; sie entspricht aber eben deshalb dem jetzigen Jerusalem, welches mit seinen Kindern im Stande der Knechtschaft sich befindet. Auch hieraus geht hervor, daß das *τὸ γὰρ Ἀγαρ — Ἀραβία* mehr eine beiläufige sinnige Bemerkung ist und nicht vom Apostel als ein strikter Beweis angesehen wird.

B. 26. Genau entsprechend dem *μ'α μὲν κτλ.* B. 24 hätte man nun erwartet, daß Paulus fortfahren würde: *ἡ δὲ ἑτέρα διὰ Χριστοῦ, εἰς ἐλευθερίαν γεννωῖσα, ἣτις ἐστὶν Σάρξ α' συστοιχεῖ δὲ τῇ ἄνω Ἱερουσ.* Der andere Bund aber, welcher in jener Geschichte allegorisch dargestellt ist, ist der von Christo gestiftete, welcher zur Freiheit gebietet; dieser ist die Sarah, welche entsprechend ist dem oberen Jerusalem, denn dieses ist, wie Sarah es war, frei mit seinen Kindern, und diesem oberen Jerusalem gehören wir Christen als Kinder an. Statt dessen setzt der Apostel, die Ergänzung und Ausführung der Parallele seinen Lesern überlassend, anknüpfend an die letzten Worte von B. 25 *συστοιχεῖ κτλ.*, nur kurz andeutend dem ersteren Gegenbild das zweite entgegen. Diese Darstellungsweise ist der freien Beweglichkeit der paulinischen Denkweise ganz entsprechend. Vgl. Röm. 5, 12—14. Ganz anders aber, sagt also nun der Apostel, als mit dem jetzigen Jerusalem verhält es sich mit dem oberen Jerusalem, das ist frei,

und dieses obere Jerusalem ist unsere Mutter. *ἡ δὲ ἄνω Ἱερουσόυ.*] das obere Jerusalem aber. Man hätte im strikten Gegensatz zu *ἡ νῦν Ἱερουσόυ.* erwartet *ἡ δὲ μέλλουσα Ἱερουσόυ.*, wie ja bekanntlich auch der *νῦν αἰὼν* und der *αἰὼν μέλλων* vgl. Hebr. 6, 5 unterschieden wird, und Hebr. 2, 5 die *οἰκουμένη μέλλουσα* im Gegensatz zur *νῦν οἰκουμένη* gedacht ist. So ist auch Hebr. 13, 14 von der *πόλις μέλλουσα* die Rede. Weil nun aber der Apostel dem Pragmatismus entsprechend die alttestamentl. Theokratie und die christliche Kirche entgegensetzen will, die letztere aber schon eine gegenwärtige und nicht erst, wie damals vor der Erscheinung Christi, eine zukünftige ist, so bezeichnet er dieselbe als *ἡ ἄνω Ἱερουσόυ.*, damit ihren himmlischen, göttlichen Ursprung charakterisirend. Ihre Bürger sind *ἄνωθεν καὶ κατὰ τὸ πνεῦμα γεγεννημένοι*. Über *ἄνω* zur Bezeichnung des Himmlischen vgl. Phil. 3, 14. Col. 3, 2. Dies *ἄνω Ἱερουσόυ.* hier entspricht also dem *Ἱερουσόυ. ἐπουράνιος*. Hebr. 12, 22. vgl. 11, 10. 13, 14 der *καινὴ Ἱερουσόυ.* Apoc. 3, 12. 21, 2. Nur daß in diesen Stellen die *πόλις μέλλουσα* d. i. die ecclesia triumphans, hier aber die schon gegenwärtige ecclesia militans gemeint ist, die ja allerdings eine und dieselbe ecclesia ihrem anfänglichen, verborgenen und ihrem vollendeten, offenbaren Zustande nach ist. Schon die Rabbinen unterschieden übrigens zwischen *עיר שׁוֹמֵרֵי חֻמּוֹת* *ἡ κάτω Ἱερουσόυ.* und *עיר שׁוֹמֵרֵי חֻמּוֹת* *ἡ ἄνω Ἱερουσόυ.* und dachten sich letztere in ihrer fleischlichen Weise als eine wirkliche zur Zeit des Messias vom Himmel herabkommende Stadt. Paulus denkt also den Gegensatz des niederen, irdischen, fleischlichen und des höheren, himmlischen, geistlichen Jerusalems, variiert aber in der Ausdrucksweise nicht *νῦν* und *μέλλουσα*, auch nicht *κάτω* und *ἄνω*, sondern *νῦν* und *ἄνω* gegenüberstellend. Gut Calvin: *Coelestem vocat, non quae sit quae-renda extra mundum: est enim diffusa Ecclesia per totum orbem et in terra perigrinatur. Cur ergo a coelo esse dicitur? quia originem habet a gratia coelesti; non enim ex carne et sanguine filii Dei nascuntur, sed Spiritus sancti virtute. Jerusalem ergo coelestis, quae principium e coelo habet, et fide sursum habitat, illa est fidelium mater. Desgleichen Luther: Ideo „sursum“ non intellige ἀναγωγικῶς de ecclesia triumphante in coelis, sed de militante in terris, nec mirum,*

quia pii dicuntur conversari in coelis. Phil. 3, 20. vgl. Eph. 1, 3. ἐλευθέρου ἐστίν] nämlich von der Knechtschaft des Gesetzes. ἥτις ἐστὶν μήτηρ πάντων ἡμῶν] Den Nachdruck hat ἥτις diese, dieses freie Jerusalem, nicht jenes knechtische, ist unsere Mutter. Der Ausdruck μήτηρ entspricht der Sarah, der Freien, der Mutter des Freien und steht im Gegensatz zu dem μετὰ τῶν τέκνων αὐτῆς B. 25. πάντων fehlt in bedeutenden Autoritäten und könnte demnach nur verstärkende Glosse sein. Doch paßt es andererseits sehr gut in den Context vgl. B. 27. Pulchre ergo ista allegoria docet, quod ecclesia nihil facere debeat quam recte et pure docere evangelium et ita generare liberos. Luther. Allerdings zeugt die Kirche nur durchs Wort. Als ecclesia, i. e. credentes sparsi per totum orbem (Luther) ist sie Heilsgemeinschaft, als mater generans filios ist sie Heilssanstalt, besser Heilsbotin.

B. 27. Schriftbeweis, daß das obere Jerusalem, das freie (ἥτις) unserer Aller Mutter sei, denn diesem ist die Verheißung einer zahlreichen Nachkommenschaft gegeben. In dem πάντες ἡμεῖς lag aber eine aus Juden und Heiden gesammelte, zahlreiche Gemeinde der Gläubigen angedeutet. Den Beweis führt der Apostel sehr passend aus Jes. 54, 1. Denn nachdem Kap. 53 das versöhnende Leiden des Messias geweissagt war und schon B. 11. 12 gesagt war, daß er durch sein Erkenntniß Viele gerecht machen und Gott ihm eine große Menge zur Beute geben werde, wird dann Kap. 54 die Ausbreitung der Kirche des N. B. verheißen in der Form der Aufrichtung der gesunkenen alttestamentl. Theokratie und der Herzurufung und Aufnahme der Heidenvölker vgl. Kap. 55, wobei sich von selbst versteht, daß die Verheißung nur dem an seinen Messias gläubigen Israel und der gläubigen Heidenwelt gilt. Das Citat des Apostels war aber deshalb auch der Form nach für seinen Zweck so außerordentlich passend, weil er ja die Sarah mit der Kirche des N. B., die Hagar aber mit dem knechtischen Israel verglichen hatte und die Sarah bekanntlich die Unfruchtbare war, welche aber die Verheißung einer zahlreichen gesegneten Nachkommenschaft empfing, wogegen die Hagar, die mit Abraham in eheliche Gemeinschaft getreten war, die also den Mann hatte und vor ihr geboren hatte, nunmehr hinter Sarah zurückgestellt ward. Die Stelle ist übrigens wörtlich nach den mit dem Grundtexte wesentlich übereinstimmenden LXX citirt. ἡ οὐκ τέκ-

τουςα] הָרַרְרָ לֹא יָלְדָה, die nicht gebärende, entweder als Praet. die bis jetzt nicht gebat, oder besser als charakteristische Beschaffenheit: der Gebären fremd ist, der negative Ausdruck für das positive στείρα. Ebenso nachher ἡ οὐκ ὠδίνουσα. — Zu ῥῆξον] wird gewöhnlich ergänzt φωνήν, wie denn oft ῥῆγγνμι φωνήν die Stimme entseffeln = laut werden, Lat. rumpere vocem gesagt wird. Da aber die Ergänzung aus dem Vorhergehenden zu entnehmen ist, so ergänzen wohl richtiger Rypke, Schott und Meyer εὐφροσύνην rumpe jubulum, hebe an zu jubeln, wie denn auch im Hebr. יָרַבְרָרָר steht. Auch ähnliche Phrasen wie ῥῆγγνμι κλαυθμόν u. dgl. werden angeführt. ὅτι πολλὰ τὰ τέκνα τῆς ἐρήμου] denn zahlreich werden die Kinder der Einsamen, der Verlassenen, wie die Sarah, sein. μᾶλλον ἢ] nachgebrachter Komparativ: viel werden ihrer Kinder sein, mehr als Hebr. יָרַבְרָרָר. πολλὰ — μᾶλλον ἢ ist also nicht verschieden von πλείονα ἢ. τῆς ἐχοῦσης τὸν ἄνδρα] als die den Mann hat, wie Hagar.

B. 28—30. Gut giebt Meyer den Zusammenhang und Gedankenfortschritt folgender Maßen an: Um nun aber (das metabatische δέ) die bisher dargelegte Allegorie auf eure Verhältnisse anzuwenden, so seid ihr, Brüder, wie Isaak Verheißungskinder, müßet jedoch von den leiblichen Abrahamiden Verfolgung leiden, wie einst Ismael den Isaak verfolgte; aber — und das sei euer Trost — diese eure Verfolger werden aus dem Messiasreiche ausgeschlossen werden, und nicht mit euch das Heil erlangen. Statt ἡμεῖς — ἐσμέν haben Lachmann und Tischendorf nach guten Autoritäten das in der aneignenden Anwendung ganz passende ὑμεῖς — ἐστέ recipirt. ἡμεῖς — ἐσμεν dürfte aus B. 26 u. 31 eingekommen sein. κατὰ Ἰσαάκ] nach der Weise Isaaks, ad exemplum Isaaci, der ja διὰ ἐπαγγελίας B. 23 gezeugt war. Vgl. κατὰ τὴν ὁμοιότητα Μελχισεδέκ Hebr. 7, 15. Nur das Moment der δουλεία und der ἐλευθερία, aber noch nicht das Moment des κατὰ σάρκα und κατ' ἐπαγγελίαν hatte der Apostel bisher in Anwendung gebracht. ἐπαγγελίας τέκνα ἐσμέν] παγγ. nachdrücklich vorangestellt. Vgl. Röm. 9, 8. Nicht: die dem Abraham verheißenen Kinder; sondern wie Isaak dem Abraham, so unsererseits Gotte durch Verheißung d. i. durch den Glauben an die

Gnadenverheißung geborene Kinder. Theodoret, Decumenius *κατὰ χάριν*. Luther: filii sumus, ut Isaac, promissionis i. e. gratiae et fidei, nati ex sola promissione. So aber sind wir allerdings zugleich die dem Abraham verheißenen Kinder.

B. 29. *ἀλλ' ὥσπερ τότε*] Aber wie damals, nämlich zur Zeit Abrahams, als die allegorisch gedeutete Geschichte sich zutrug. *ὁ κατὰ σάρκα γεννηθείς*] der nach dem Fleisch Gezeugte, Ismael vgl. B. 23. *ἐδίωκε*] Gen. 21, 9 sagt nur, daß Ismael gespottet habe. Dieser Spott war aber selbst schon Verfolgung. Denn er war Verspottung der göttlichen Berufung und Bevorzugung des Isaak vor ihm, dem Ismael. Nulla enim persecutio tam molesta esse nobis debet, quam dum impiorum ludibriis videmus labefactari nostram vocationem. Calvin. Die jüdische Tradition berichtet allerdings auf Grund der Genesiststelle eine weitergehende eigentliche Verfolgung des Isaak durch den Ismael, der ihm nach dem Leben gestellt habe. Breschit rabb. 53, 15: R. Asaria dixit: Dixit Ismael Isaaco: Eamus et videamus portionem nostram in agro et tulit Ismael arcum et sagittas, et jaculatus est Isaacum, et prae se tulit, ac si luderet. Umsomehr konnte Paulus mit Beziehung auf diese Tradition den Ausdruck *ἐδίωκε* gebrauchen, da ja, wie bemerkt, in dem Spotte des Ismael, welchen der kanonische Bericht enthält, selbst schon ein *διώκειν* enthalten war. *τὸν κατὰ πνεῦμα*] sc. *γεννηθέντα*, den geistmäßig Geborenen, den zufolge der Wirklichkeit des heil. Geistes Geborenen. Denn das *πνεῦμα* wirkte durch die *ἐπαγγελία* wie zur leiblichen Geburt des Isaak, so zur geistlichen Geburt der Gläubigen. *τὸν κατὰ πνεῦμα γεννηθέντα* ist also sachlich identisch mit *τὸν διὰ τῆς ἐπαγγελίας γεννηθέντα*. *οὕτω καὶ νῦν*] also auch jetzt, nämlich verfolgen die fleischlichen Nachkommen Abrahams, die Juden, die Kinder der Verheißung, die Christen. Obgleich der *διωγμός* allgemein zu fassen ist, so dürfte der Apostel doch einen Seitenblick thun auf den Spott der Ismaeliten, der Judaisten, welche die Lehre von der Rechtfertigung allein durch den Glauben, von der Freiheit eines Christenmenschen für Spott hielten.

B. 30. *ἀλλὰ τί λέγει ἡ γραφή;*] Vgl. Röm. 4, 30. 10, 8. 11, 2. 4 führt den Trost der Schrift in der Form der triumphirenden Frage ein. Die Stelle findet sich Gen. 21, 10. Dort sind es Worte

der Sarah, die aber von Gott bestätigt werden. Der Ausstoßung Ismaels aus dem Hause Abrahams entspricht die Ausstoßung des geseglichten Israels aus dem Gotteshause, dem Himmelreiche. Das Citat ist fast wörtlich nach den LXX. Nur statt *μετὰ τοῦ υἱοῦ μου Ἰσαάκ* hat Paulus dem Pragmatismus und der Sache entsprechend und um den Gegensatz zu *ὁ υἱὸς τῆς παιδείας* schärfer hervortreten zu lassen, absichtlich *μετὰ τοῦ υἱοῦ τῆς ἐλευθέρας* gesetzt. Da er die Worte der Schrift nicht als Worte Sarahs, sondern als Worte Gottes betrachtet, so paßte auch für ihn die Form des Ausspruches *μετὰ τοῦ υἱοῦ μου Ἰσαάκ* nicht recht. Auch *ταύτην* nach *παιδείαν* und *ταύτης* nach *παιδείας* hat er weggelassen. *οὐ μὴ* eigentlich = *οὐ δέδοικα μὴ*. — *κληρονομία* ist nachdrücklich vorausgestellt. *κληρονομήσει* der LXX, welches ganz gut passen würde, da die Zeit der Erbschaft eine bestimmte Zeit ist, historisch der Tod Abrahams, typisch die Parusie Christi, ist an unserer Stelle doch nicht ausreichend bezeugt, weshalb hier der Coniunct. *κληρονομία* für genuin zu halten sein möchte. Nicht erben soll der Sohn der Sclavin, denn das wäre gegen das Erbrecht. Vgl. B. 7. Der Apostel ist also hier wiederum auf seine unter sich zusammenhängenden und correspondirenden Grundbegriffe der *υἱοθεσία*, der *ἐλευθερία* und der *κληρονομία*, welche sämmtlich durch die *πίστις*, nicht durch den *νόμος* vermittelt sind, zurückgekommen. Und die theoretische Abhandlung schließt sich so wieder in sich selber ab. B. 7 hieß es *εἰ δὲ υἱὸς καὶ κληρονόμος*, hier *οὐ μὴ κληρονομία ὁ υἱὸς τῆς παιδείας μετὰ τοῦ υἱοῦ τῆς ἐλευθέρας* d. i. *ὁ δοῦλος μετὰ τοῦ υἱοῦ*. Die Verfolgung wird also mit dem Gerichte und der Ausschließung vom Heile endigen.

B. 31 wird gewöhnlich als Schlußstein, als Endresultat der bisherigen Rede betrachtet. Luther 1519: Applicat historiam et allegoriam et summam absolvit brevi conclusione. Mehrere neuere Ausleger wenden ein, der Inhalt erscheine so, weil schon mehrmals im Vorherigen dagewesen B. 26. 28, viel zu nichts sagend und matt. Indes die recapitulirende Abschlußformel soll eben das Hauptmoment der ganzen Deduktion noch einmal recht eindringlich in Erinnerung bringen und seinen Lesern einprägen, um daran dann im gleich Folgenden 5, 1 die Ermahnungen zu knüpfen, nun auch zu halten, was sie haben. Noch weniger bedeutet jener Einwand, wenn die von Rückert vertheidigte

allerdings ziemlich gut beglaubigte Lesart *ἡμεῖς δὲ* statt *ἄρα* genuin ist. Dann ist nämlich die verschwiegene Conclusion: „also kann uns das Erben nicht entgehen, Ausstoßung trifft uns nicht.“ Andere Ausleger nun, so namentlich de Wette und Meyer, wollen unseren Vers zum folgenden Kapitel ziehen und mit demselben einen neuen Abschnitt beginnen. de Wette will dann lesen, da sich allerdings eine ziemliche Anzahl von varr. lectt. findet: *ἀδελφοί, οὐκ ἐσμεν κτλ. τῇ ἐλευθερίᾳ ἣ ἡμᾶς Χριστ. ἠλευθέρωσε στήκετε καὶ μὴ κτλ.* Meyer nach Lachmann: *διὸ ἀδελφοί, οὐκ ἐσμεν κτλ. τῇ ἐλευθερίᾳ ἡμᾶς Χριστὸς ἠλευθέρωσεν. στήκετε οὖν.* Ebenso von Hofmann, nur statt *διὸ* liest er *ἡμεῖς δὲ κτλ.* Doch erscheinen beide Ausdrucksweisen als allzu abrupt.

Kapitel V.

Nachdem nun der theoretische Theil des Briefes geschlossen, folgt jetzt der praktische, paränetische Theil. B. 1—12 bildet zunächst noch gewissermaßen die Peroratio zu der vorausgegangenen Abhandlung. Zuörderst B. 1—6: Ermahnung bei der evangelischen Freiheit zu beharren und Warnung vor der Knechtschaft des Gesetzes, der sie sich wieder hingeben wollen.

B. 1. *τῇ ἐλευθερίᾳ οὖν κτλ.*] der Freiheit nun, für welche Christus uns befreit hat, haltet Stand. *τῇ ἐλευθερίᾳ* sich anschließend an *τῆς ἐλευθέρως* 4, 31 hat den Nachdruck. Gemeint aber ist die Freiheit von der Knechtschaft der *στοιχεῖα τοῦ κόσμου*. Am einfachsten und nach dem am meisten gesicherten paulinischen Sprachgebrauche nimmt man nicht nur *τῇ ἐλευθερίᾳ*, sondern auch *ἡ* als Dat. *commodi*, nicht Dat. *instrum.* qua nos liberavit. Zu *τῇ ἐλευθερίᾳ στήκετε* vgl. 2 Cor. 1, 24. Haltet der Freiheit Stand d. i. laßt sie euch nicht entreißen. *καὶ μὴ πάλιν κτλ.*] und laßt euch nicht wieder ans Joch der Knechtschaft fesseln. *ἐνέχεσθαι τινι* z. B. *τῇ πάγῃ* sehr passend zu dem *ζυγόν*, dem Joch, von dem sie so gehalten werden, daß sie nicht heraus können. Das *ζυγόν δουλείας* ist das Joch des mosaischen Gesetzes. *πάλιν* wiederum, denn sie standen

schon einmal unter dem *ζυγόν δουλείας*, mochten sie nun von Natur Juden oder Heiden gewesen sein, vgl. 4, 9. Gut Theophylact: *τὸ δὲ πάλιν ἀναισθησίαν αὐτῶν κατηγορεῖ, εἶγε πείρα μαθόντες τὸ φορτικὸν τῆς δουλείας, πάλιν ἐπ' αὐτὴν αὐτομαχοῦσιν.* Was die Lesart in unserem Verse betrifft, so finden sich viele Varianten, doch dürfte mit Bengel, Tischendorf und Wieseler an der Recepta festzuhalten sein, vielleicht nur mit Weglassung des *οὖν*. Ein neuer Abschnitt hebt gerne asyndetisch an.

B. 2. Warnende Aufdeckung der schrecklichen Gefahr, welcher sie entgegengehen. [*δε*] so ist zu accentuiren, da *ιδε* attisch, nicht hellenistisch ist. Siehe! merkt wohl auf, gebt wohl Acht. *ἐγὼ Παῦλος κτλ.*] ich Paulus sage euch. Treffend Theophylact: *τὴν τοῦ οἰκείου προσώπου ἀξιοπιστίαν ἀντὶ πάσης ἀποδείξεως τίθησι.* Er setzt seine apostolische Glaubwürdigkeit und Autorität für die Wahrheit seiner Versicherung ein. *ὅτι εἰάν περιτέμνησθε*] daß wenn ihr euch beschneiden laßt, was sie in Folge der judaistischen Einflüsterungen zu thun im Begriffe standen. *Χριστὸς ὑμᾶς οὐδὲν ὠφελήσει*] Christus euch nichts nützen wird. *Χριστὸς* nachdrücklich vorne und gleich hinter *περιτομή* gesetzt. *Χριστὸς* und *περιτομή* schließen sich aus, vorausgesetzt nämlich, daß man, wie die Irrlehrer verlangten, die *περιτομή* zum Zwecke der Rechtfertigung und Heilerlangung über sich nahm, vgl. Apg. 15, 1, sonst die Beschneidung als *Adiaphoron* betrachtend und den Anstoß bei den Judenthristen vermeidend beschneidete Paulus selber den Timotheus, einer jüdischen Mutter Sohn Apg. 16, 3. Treffend Chrysostomus: *ὁ περιτεμνόμενος ὡς νόμον δεδοικῶς περιτέμνεται, ὁ δὲ δεδοικῶς ἀπιστεῖ τῇ δυνάμει τῆς χάριτος, ὁ δὲ ἀπιστῶν οὐδὲν κερδαίνει παρὰ τῆς ἀπιστουμένης.* Die Irrlehrer suchten die Galater zu bereben, daß sie durch die Beschneidung Christi nicht verlustig gingen, sondern daß Christus nur den Beschneitten das Heil bringe. Das Futur. wird nicht grade mit Meyer auf die Zeit der Parusie zu beziehen sein, sondern bezeichnet einfach die nothwendige Folge ihres Unterfangens.

B. 3. *μαρτύρομαι*] im Sinne von *μαρτυροῦμαι* wie Apg. 20, 26 ich bezeuge, erkläre feierlich. Bei den Klassikern heißt *μαρτύρομαι* gewöhnlich zum Zeugen anrufen und obtestor. *δέ* entweder, so Meyer, das zur näheren Auskunft fortführende autem,

oder auch, so die Wette, das adverbative dagegen, den Gegensatz zu dem *Χριστὸς ὑμῖν οὐδὲν ὠφείλσει* bildend. Denn das Gegentheil des christlichen Gnadenheiles sei eben das dem Geseze Unterworfen sein. *πάλιν*] wiederum nicht wie soeben B. 2, wo eine solche *μαρτυρία* gar nicht enthalten war, sondern vgl. 1, 9. 4, 16 wie schon einmal bei meiner letzten (zweiten) Anwesenheit bei euch. Nach die Wette und von Hofmann soll sich das *πάλιν* nur auf das *μαρτύρεσθαι* selbst, nicht auch auf den Inhalt des *μαρτυρ.* beziehen. *παντὶ ἀνθρώπῳ περιτεμνομένῳ*] Jedem Menschen, der sich beschneiden läßt, nämlich zum Zwecke der Rechtfertigung und Heilserlangung. *παντὶ ἀνθρώπῳ* verhält sich steigend zu den *ὑμῖν* B. 2. Keiner darf sich davon ausnehmen. *ὅτι ὀφειλέτης κτλ.*] daß er verpflichtet ist, das ganze Gesez zu halten. *ὅλον* hat den Nachdruck. Denn wer die Beschneidung als Rechtfertigungsmittel und Heilsbedingung über sich nimmt, übernimmt sie eben als Verpflichtungszeichen des Gesezesbundes. Das Gesez aber verlangt von dem ihm Verpflichteten seine ganze Erfüllung, vgl. 3, 10. Da nun aber Niemand das Gesez ganz zu erfüllen vermag, so ergibt sich silt einen solchen der Ausschlus vom Heile von selbst. Assueverant enim Judaei circumcisionem spectare potius, ut partem legis per Mosen susceptae, Joh. 7, 22, quam ut signum promissionis Abrahamo datum. Röm. 4, 11. Bengel.

B. 4. Übernehmet ihr die Beschneidung, so verpflichtet ihr euch zur Gesezeserfüllung, suchet also die Rechtfertigung aus dem Geseze. Suchet ihr aber die Rechtfertigung aus dem Geseze, so seid ihr von Christo losgetrennt, aus der Gnade gefallen. Mit Recht habe ich demnach B. 2 gesagt: *ἐὰν περιτέμνησθε Χριστὸς ὑμᾶς οὐδὲν ὠφείλσει*. Die Rückkehr zur zweiten Person und die apydetische Rede (ohne *δέ*) hat besondere Emphase. *κατηργήθητε*] Treffend Meyer: Im ersten Gliede hat der Abfall, im zweiten das aufgegebene Gut den Nachdruck; ein energischer Wechsel. *κατηργήθητε ἀπὸ τοῦ Χριστοῦ*] abgethan, abgelöst seid ihr von Christo. Gut Theophylact: *οὐδεμίαν κοινωνίαν ἔχετε μετὰ τοῦ Χριστοῦ*. Decumenius: *ἀνωφελῆ ὑμῶν λοιπὸν τὰ κατὰ τὸν Χριστὸν πάντα καὶ τὴν χάριν αὐτοῦ*. — *καταργεῖσθαι ἀπὸ τινος* ist Constr. praegnans für *καταργεῖσθαι καὶ χωρίζεσθαι ἀπὸ τινος*. Vgl. Röm.

7, 2. 6: *καταργεῖσθαι ἀπὸ τοῦ νόμου*. Ihr seid vernichtet hinsichtlich eures bisher bestandenen Verhältnisses zu Christo, so daß ihr von ihm los seid. Eure Gemeinschaft mit Christo ist annullirt, zu nichts geworden. Der Artikel vor *Χριστοῦ* ist übrigens von Lachmann und Tischendorf nach guten, doch nicht überwiegenden Autoritäten weggelassen. *οἵτινες ἐν νόμῳ δικαιοῦσθε*] als solche, die ihr im Geseze gerechtfertiget werdet d. i. grade darum weil ihr u. s. w. Das *δικαιοῦσθε* bezieht sich auf ihre Meinung und Intention. Decumenius: *δικαιοῦσθαι σπεύδετε*. Richtiger Theophylact: *ὡς ὑπολαμβάνετε*. Zur Sentenz vgl. 3, 11: *ὅτι δὲ ἐν νόμῳ οὐδεὶς δικαιοῦται παρὰ τῷ θεῷ, ὁλόν*. — *τῆς χάριτος ἐξέπεσατε*] aus der Gnade seid ihr herausgefallen, d. i. eures Gnadenstandes, des Verhältnisses, begnadigt zu sein von Gott, seid ihr verlustig gegangen, steht dem *κατηργήθητε ἀπὸ τοῦ Χριστοῦ* parallel. Denn Christus ist der Vermittler der Gnade, und von ihm getrennt sein, heißt der Gnade verlustig geworden sein. Rechtfertigung aus den Werken schließt aber eben die Gnade Gottes in Christo aus. Das Apydeton ist wieder nachdrücklich. *ἐξέπεσα alexandrinische Form statt ἐξέπεσον*. Das Gegentheil zu *ἐκπίπτειν ἐκ τῆς χάριτος* ist *ἐστά-ναι ἐν τῇ χάριτι*. Röm. 5, 2. Zum Ausdruck vgl. 2 Petr. 3, 17: *ἐκπίπτειν τοῦ στηριγμοῦ*. Auch der Lateiner sagt: *excidere re, cadere re*. Unser Vers enthält ein dictum probans für die Möglichkeit des Abfallens.

B. 5. Begründung dieses Urtheils B. 4. *ἡμεῖς γάρ*] denn wir, die wir nämlich in der Gnade, in der Gemeinschaft mit Christo stehen. Ego et omnes fratres, et quotquot in Christo sumus. Qui a nobis dissentiant, habeant sibi. Bengel. Der Beweis geht e contrario. Werden wir die Gläubigen, die mit Christo Verbundenen, die in der Gnade Stehenden in der entgegengesetzten Weise gerechtfertigt, so kann eure Weise nicht die richtige sein. *πνεύματι ἐκ πίστεως*] Luther: spiritu qui ex fide est. Doch besser wird ein doppelter Gegensatz zu *ἐν νόμῳ* B. 4 angenommen, einmal *πνεύματι* und dann *ἐκ πίστεως*. Denn die, welche *ἐν νόμῳ* gerechtfertigt zu werden suchen, suchen es *σαρκί* auf fleischliche Weise, die aber *ἐκ πίστεως* suchen es *πνεύματι*. Man braucht aber deshalb *πνεύματι* nicht nothwendig auf den vom Gottesgeiste geheiligten Men-

schengeist, die geistliche Wesenheit des neuen Menschen zu beziehen, sondern man kann auch darunter, vgl. 3, 3 den Gegensatz von πνεύματι und σαρκί, das objektive πνεῦμα ἅγιον verstehen, welches selber wir ἐξ ἀκοῆς πίστεως 3, 2. 5. 4, 6 empfangen haben, und welches eben das unsere Erwartung erzeugende objektive Princip (πνεύματι = durch den Geist, vermöge des Geistes), wie die πίστις der subjektive Quell dieser Erwartung ist. ἐλπίδα δικαιοσύνης ἀπεκδεχόμεθα] erwarten die Hoffnung der Rechtfertigung. ἀπεκδέχεσθαι von dem beharrlichen Abwarten bis ans Ende, vgl. Röm. 8, 19. 23. 25. 1 Cor. 1, 7. Phil. 3, 20. Man kann den Genit. δικαιοσύνης entweder als Genit. subject. oder als Genit. object. fassen. Im ersteren Sinne Bengel: spem quam justitia praebet u. M. d. i. den gehofften Lohn der Rechtfertigung, das ewige Leben. Doch ist dann auffallend, daß Paulus das ewige Leben, die Folge der Rechtfertigung, als Object der Erwartung hinstellt, während man doch im Gegensatz zu B. 4 die Erwartung der Rechtfertigung selber ausgesprochen zu finden erwartet = Ihr werdet ἐν νόμῳ, wir werden πνεύματι ἐκ πίστεως gerechtfertigt. Deshalb dürfte es doch vorzuziehen sein δικαιοσύνης als Genit. object. zu nehmen = die Hoffnung auf Rechtfertigung, die Hoffnung gerechtfertigt zu werden, die gehoffte Rechtfertigung. So Luther: justitiam speratam u. M. Allerdings denkt der Apostel die Rechtfertigung sonst als schon gegenwärtig und nicht erst als zukünftig. Indeß wie Luther sagt: justitia nostra non est visibilis, non est sensibilis, sed speratur suo tempore revelanda. Vgl. Röm. 8, 24: τῇ γὰρ ἐλπίδι ἐσώθημεν. Gegenwärtig ist unsere Glaubenszuversicht nicht nur der Anfechtung ausgesetzt, sondern es giebt auch noch ein ἐκπίπτειν τῆς χάριτος B. 4, am Tage des Gerichtes aber wird unsere Rechtfertigung zu einem unanfechtbaren und unverlierbaren Besitzthum werden. Grade der hochmüthigen Zuversicht der Werkgerechten gegenüber, welche sich einbilden und sagen: ἡμεῖς ἐν νόμῳ δικαιούμεθα, sagt er in gläubiger Demuth: ἡμεῖς ἐλπίδα δικαιοσύνης ἀπεκδεχόμεθα. Justitia enim mea nondum est perfecta neque sensibilis, ideo tamen non despero, sed fides monstrat mihi Christum, quo confido. Luther. Der falschen Zuversicht gegenüber gilt es halten an der Demuth, dahin- gegen der falschen Demuth gegenüber, welche meint, am Gnadenstande

zweifeln zu müssen, gilt es halten an der Zuversicht der schon gegenwärtigen Rechtfertigung. ἀπεκδέχεσθαι ἐλπίδα ähnlich wie ζῆν βίον, πιστεῦν δόξαν u. dgl. Die ἐλπίς ist wie öfter objectivirt. Vgl. Apg. 24, 15: ἐλπίδα ἣν καὶ αὐτοὶ οὗτοι προσδέχονται. Col. 1, 5. Hebr. 6, 18. Tit. 2, 13: προσδεχόμενοι τὴν μακαρίαν ἐλπίδα. So sagt auch Polybius: αἱ προσδοκώμεναι ἐλπίδες. Man erreicht übrigens auch denselben Sinn, wenn man δικαιοσύνη mit Wieseler als Genit. apposit. faßt: die Hoffnung der Gerechtigkeit = die in der Gerechtigkeit besteht, die von uns gehoffte Gerechtigkeit.

B. 6. Begründung des ἐκ πίστεως B. 5. ἐν γὰρ Χριστῷ Ἰησοῦ] Denn in Christo Jesu, d. i. in der Gemeinschaft, Verbindung mit ihm, in dem Verhältnisse des ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ εἶναι, vermag (gilt, vim habet ἔστι τι) weder Beschneidung noch Vorhaut etwas. Die Beschneidung ist also ganz ohne Einfluß auf die Erlangung der Rechtfertigung B. 5, wie die Judaisten behaupteten, B. 2—4, ebenso aber auch die ἀκροβυστία; zur Erlangung der δικαιοσύνη Θεοῦ ist es ganz gleichgültig, ob man beschnitten oder unbeschnitten sei. ἀλλὰ πίστις sc. ἰσχύει τι. — δι' ἀγάπης ἐνεργουμένη] sondern Glaube, welcher durch Liebe sich wirksam erweist. Zur Sache vgl. 1 Tim. 1, 5. 1 Thess. 1, 3. 1 Cor. 13. Diese Wirkung des Glaubens hebt der Apostel hier hervor, um anzudeuten, daß der im Gegensatz zu den Romisten urgirte Glaube keinen Antinomismus befördere und weil grade den Galatern diese Einschärfung der Liebesfrucht des Glaubens besonders noth that vgl. B. 15. ἐνεργεῖσθαι vim suam exserere ist im N. T. immer medium. Grammatisch falsch also Bellarmin und Estius passivisch zum Erweis der katholischen fides formata caritate, eine Auslegung, die selbst der Katholik Windischmann aufgegeben hat. Treffend Calov: Formata etiam fide apostolus refellit, cum non per caritatem formam suam accipere vel formari, sed per caritatem operosam vel efficacem esse docet. Caritatem ergo et opera non fidem constituere, sed consequi et ex eadem fluere certum est. Ubrigens ist nur der durch die Liebe sich wirksam erweisende Glaube der wahre Glaube, darum rechtfertigt nur dieser Glaube, daraus folgt aber gar nicht, daß er rechtfertigt insofern oder dadurch daß er durch die Liebe sich wirksam erweist.

B. 7—12. Gut de Wette: Der Apostel beklagt die Irrungen, welche gewisse Leute unter den Galatern angestiftet haben, da diese doch sonst auf so gutem Wege waren und auch jetzt noch der Wahrheit empfänglich sind; er wirft alle Schuld auf jene und spricht schließlich seinen ganzen Unwillen gegen sie aus. — Es zeigt sich in diesem auf den Anfang des Briefes 1, 6 f. zurückgehenden Schlusse des ganzen polemischen Abschnittes eine gewisse versöhnliche Stimmung gegen die Galater, während der Unwille gegen deren Verführer sich verstärkt.

B. 7. Diesen soeben B. 6 ausgesprochenen Grundsatz habt auch ihr selbst früher befolgt; warum seid ihr ihm nicht treu geblieben? ἐτρέχετε καλῶς] Ihr liefet trefflich. Das Asyndeton entspricht wieder dem lebhaften Affekte. So τρέχειν häufig als Bild der sittlichen Lebensentwicklung oder auch der amtlichen Thätigkeit, die auf gradher Bahn einem bestimmten Ziele zustrebt. Gut Bengel: Currebatis bene in fidei stadio. Id alacrius quam ambulare. τίς ὑμᾶς ἀνέκοψε] Frage des Befremdens wie 3, 1. Wer hat euch zurückgetrieben? Statt ἀνέκοψε lesen sämtliche Majuskeln und einige Minuskeln ἐνέκοψε, welches daher Griesbach, Lachmann und Tischendorf recipirt haben. Dies ergiebt den schwächeren Sinn: Wer hat euch aufgehalten? Wer hemmte euch? Trotz des Übergewichtes der Zeugen für diese Lesart gewinnt es doch den Anschein, als ob das Gewöhnlichere ἐνέκοψε für das Seltenerere ἀνέκοψε später eingekommen sei. τῇ ἀληθείᾳ μὴ πείθεσθαι] der Wahrheit zu gehorchen. μὴ nach den verbis des Verhinderens bekanntlich pleonastisch. Ist ἀνέκοψε genuin, so behält μὴ seine Bedeutung: so daß ihr der Wahrheit nicht gehorchet. Diese Worte fehlen bei Chrysostomus. Es finden sich auch in denselben sonst Varianten. Sie könnten also möglicher Weise aus 3, 1 eingekommen sein. Dies würde dann noch mehr für die Lesart ἀνέκοψε sprechen; wir gewinnen dann so die kurze, sehr energische Sentenz: Ihr liefet fein! Wer hat euch zurückgetrieben? Paulus weiß ja, wer es war, er nennt aber im Unwillen die Irrlehrer wieder nicht. Vgl. B. 10. 12. 1, 7. 3, 1.

B. 8. Nicht Antwort auf die vorhergehende Frage, sondern Warnung. πεισμονή kommt nur noch bei Ignatius, Chrysostomus und Eustath. vor und heißt persuasio und zwar aktivisch: die Überredung. Also: Die Überredung ist nicht von eurem Veruser.

Die Bedeutungen Folgsamkeit oder credulitas oder auch Eigensinn sind für den Ausdruck πεισμονή nicht sicher nachweisbar. Der Veruser ist nicht Christus noch der Apostel, sondern, wie immer, Gott. Vgl. 1, 6. Das Partic. Praes. bezieht sich nicht auf die Fortdauer des Rufes, sondern es ist wieder abgesehen von jeder Zeitbestimmung substantivisch zu fassen. Vgl. 1, 23: ὁ διώκων ἡμᾶς. Den Artikel vor πεισμονή könnte man demonstrativ nehmen. Dann würde Paulus die von den Irrlehrern ausgegangene Überredung unmittelbar bezeichnen. Die Sentenz kann aber auch allgemein sein, dann würde die Anwendung auf die Irrlehrer dem Leser überlassen bleiben. Das Bereden rührt nicht von Gott eurem Veruser her. Denn bereden und berufen sind entgegengesetzte Acte, von denen jener die Freiheit captivirt, dieser sie respektirt. 2 Cor. 11, 15 heißen die Irrlehrer Diener Satans.

B. 9. μικρὰ ζύμη κτλ.] ein auch 1 Cor. 5, 6 vorkommendes Sprüchwort. Die Lesart einiger Autoritäten δολοὶ statt ζυμοὶ ist bloßes Glossem. Unter der ζύμη verstehen M. (so auch Wieseler und von Hofmann) nach Hieronymus und Augustin die wenigen Irrlehrer, welche die ganze Masse der galatischen Christen verderbten. Indes die Zahl der Irrlehrer ist an sich gleichgültig, nicht auf die Zahl, sondern auf den Einfluß kommt es an, auch nimmt unser Brief sonst auf ihre Zahl weiter keine Rücksicht. Richtig verstehen daher andere Ausleger, so z. B. Luther, Calvin, Meyer, nach dem Vorgange der griechischen Exegeten die ζύμη von der die Beschneidung oder den Judaismus überhaupt empfehlenden Irrlehre, das φύραμα von der tota doctrina. Die Galater fleißten sich wohl darauf, daß sie ja in allen andern Punkten mit der paulinischen Lehre übereinstimmten und nur in diesem einzigen kleinen Punkte nicht. Noch passender wird die Beziehung, wenn wir mit Theophylact die μικρὰ ζύμη speciell auf die περιτομή beziehen. Treffend bemerkt Luther, daß die Sakramentirer zu seiner Zeit ebenso sagten, sie stimmten ja in allen übrigen Punkten mit ihm überein, um dieses Einen Artikels vom Sakramente willen solle er doch nicht die christliche Liebe und Eintracht der Kirche zerreißen. Er antwortet darauf: In philosophia modicus error in principio in fine est maximus. Sic in theologia modicus error totam doctrinam evertit. — Est enim doctrina instar mathe-

matici puncti, non potest igitur dividi, hoc est, neque ademptionem neque additionem ferre potest. — Minutissima festuca in oculo offendit oculum. — Debet igitur doctrina esse unus quidam et rotundus aureus circulus, in quo nulla fit fissura. Ea accedente vel minima circulus non est amplius integer. — Und dann der berühmte Ausspruch: Nos certe parati sumus servare pacem et caritate mecum omnibus, modo doctrinam fidei relinquamus nobis integram et salvam. Si hoc impetrare non possumus, frustra exigunt a nobis caritatem. Maledicta sit caritas, quae servatur cum jactura doctrinae fidei, cui omnia cedere debent, caritas, apostolus, angelus e coelo. — Sinamus ergo eos amplificare concordiam et caritatem christianam, nos contra amplificemus majestatem verbi et fidem. ζύμη von der falschen Lehre auch Matth. 16, 6. Vgl. auch 2 Tim. 2, 17: ὁ λόγος αὐτῶν ὡς γάγγραινα νομὴν ἔξει, und das arabische Sprichwort: parum amaritudinis corrumpit multum dulcedinis.

B. 10. Nach der abschreckenden Warnung gewinnendes Vertrauen. ἐγώ] nachdrücklich = ich meines Theils, so sehr auch die Irrlehrer euch schon ganz in ihren Schlingen zu haben meinen. πέποιτα εἰς ὑμᾶς] habe Vertrauen in Bezug auf euch, zu euch. ἐν κυρίῳ] d. i. in Christo. Denn der wahre Grund des christlichen Vertrauens ist nur Gott oder Christus. Dieser ist es hier insofern, als er mit der Kraft seiner Wahrheit in den Galatern mächtiger ist als die Verführung. ὅτι οὐδὲν ἄλλο φρονήσετε] daß ihr nichts Andres denken, urtheilen werdet, nämlich als das, was ich euch gegen den Rückfall zum Geseze, über die Rechtfertigung allein durch den Glauben geschrieben habe. Es wird sich am Ende doch euer gutes Urtheil, euer unverdorbenes Wahrheits-sinn geltend machen. Zu eng Meyer: daß ihr der B. 8. 9 ausgesprochenen Warnung zustimmen werdet. Das Futur. nicht sowohl von der Zeit der Lesung dieses Briefes, als vielmehr auf die endliche Entscheidung der Sache bezüglich. ὁ δὲ ταράσσων ὑμᾶς] Anders aber als mit euch steht es mit euren Verführern. Wer aber euch verwirret. Der Singul. = der, welcher in jedem bestimmten Falle unter den Vielen ταράσσοντες es ist, der euch verwirret. An Einen Hauptverführer oder gar mit Hieronymus an Petrus ist nicht zu denken. τὸ κρῖμα βαστάσει] wird das Urtheil tragen, d. i. das bei der Paruse

des Herrn gefällte Urtheil, welches contextgemäß als Verdammungs-urtheil zu denken ist. Er wird es tragen, weil das Urtheil als auferlegte Last gedacht ist. ὅστις ἂν ᾖ] er mag sein, wer er will, ohne allen Unterschied des persönlichen Verhältnisses. Nicht grade: in wie hohem Ansehen er auch immerhin stehen mag.

B. 11. Hier nimmt Paulus im Vorbeigehen Rücksicht auf eine von den Gegnern verbreitete, vielleicht mit der von ihm vorgenommenen Beschneidung des Timotheus beschönigte Beschuldigung, als predige er selbst, nämlich anderswo als in Galatien, die Beschneidung. Der Zusammenhang ist der, daß er sich als der angebliche ταράσσων dem wirklichen ταράσσων B. 10 entgegenstellt und rechtfertigt. So richtig schon Bengel, desgleichen de Wette, Meyer, Wieseler u. A. Ich aber, Brüder, εἰ περιτομὴν ἔτι κηρύσσω] wenn ich (wie man fälschlich vorgiebt) Beschneidung noch predige, daß man sich beschneiden lassen müsse, κηρύσσειν βάπτισμα Mark. 1, 4. κηρύσσειν μὴ κλέπτειν Röm. 2, 21. Das ἔτι bezieht sich nicht etwa auf den Anfang seiner apostolischen Wirksamkeit, denn Paulus hat als Apostel Jesu Christi niemals die Beschneidung gepredigt, sondern, dies auch die gewöhnliche Auffassung, auf die Zeit vor der Befehrung des Apostels, wo er ja als ζηλωτὴς νόμου Heiden, wie Christen in Jerusalem gegenüber oft in die Lage gekommen sein mochte, die Beschneidung als heilsnothwendig zu verkündigen und zu verfechten. Es ist daher nicht nothwendig mit de Wette zu sagen, das Adverb. ἔτι habe eine ungenaue sachliche Beziehung auf die vorchristliche Bedeutung der Beschneidung wie in dem Satz: „Gewisse (judaistische christliche Lehrer) predigen noch Beschneidung.“ τί ἔτι διώκομαι] warum werde ich noch verfolgt. ἔτι hier logisch wie Röm. 3, 7. 9, 19. Was für ein Grund bleibt übrig u. s. w. Paulus wurde von den Juden grade darum verfolgt, daß er die περιτομή und den νόμος den Heiden nicht auferlegte. ἄρα κατήργηται τὸ σκάνδαλον τοῦ σταυροῦ] demnach (igitur, rebus sic habentibus) ist abgethan der Anstoß des Kreuzes, d. i. der Anstoß, den das von mir gepredigte Kreuz Christi erregt. Denn predigte er zugleich περιτομή und νόμος als Bedingung der δικαιοσύνη und σωτηρία, so würde damit das Kreuz Christi selbst zu nichts gemacht, vgl. B. 4, also auch der Anstoß gehoben, den die Predigt des Kreuzes Christi bei

Juden und Judengenossen erregte. Auch die galatischen Jüdaisten ließen ja Christum neben Gesetz und Beschneidung gern bestehen. Durch ἄρα κτλ. wird also der Nachsatz τί' ἐτι διώκομαι begründet, in Form einer Folgerung aus dem Vordersatze εἰ περιτ. ἐτι κηρύσσω. Predige ich Beschneidung, so ist das Argerniß des Kreuzes abgethan. Warum werde ich also dann noch verfolgt?

B. 12. Stärkster Ausdruck des Unwillens gegen diese verläumderischen und verführerischen Irrlehren. ὄφελον καὶ ἀποκόψονται] möchten sie sich sogar verschneiden lassen. ὄφελον oder ὠφελον, wie einige Handschriften lesen, in der späteren Gracität als Wunschpartikel steht nur sehr selten mit dem Futur. Aber die Lesart weniger Codd. ἀποκόψονται ist eben deshalb nur grammatische Korrektur. ἀποκόψονται bezeichnet die Entmannung. Vgl. LXX Deut. 23, 1. ἀποκεκομμένος = εὐνοῦχος. Auch Hesych. bemerkt: ἀπόκοπος· εὐνοῦχος. Ganz ähnlich ist das bitter wigige Wortspiel Phil. 3, 2: βλέπετε τὴν κατατομήν. Richtig erklärt demnach schon Chrysostomus: εἰ βούλονται, μὴ περιτεμένεσθωσαν μόνον ἀλλὰ καὶ περικοπέσθωσαν non modo circumcidant se, sed adeo genitalia sibi exsecant. Decumenius: τοιγαροῦν μὴ μόνον περιτεμένεσθωσαν ἀλλ' εἴθε καὶ ἀποκόπους ἑαυτοὺς ἐποίησαν. Theophrast: εἴτε μὴ μόνον περιετέμνοντο, ἀλλὰ καὶ τελείως ἀπέκοπον τὰ ἑαυτῶν μόρια. So auch Hieronymus, Ambrosius, Augustinus u. B., auch die meisten neueren Ausleger. — Erasmus, Luther, Calvin, Beza, Estius, Winer, Baumgarten-Crusius, Wieseler erklären: Möchten sie doch ausgeschnitten, d. i. ausgerottet werden, nämlich aus der Gemeinde. Indes es wird dann willkürlich das Futur. Med. im passiven Sinne genommen und das καί, welches offenbar die περιτομή B. 11 zur ἀποκοπή steigert, ist dann ganz unpassend. Sie, sagt Paulus in schneidender und unmuthiger Ironie, die so viel auf Beschneidung geben und euch dadurch beunruhigen, möchten sie sich doch nicht nur beschneiden, sondern sogar verschneiden lassen. Allerdings aber glauben wir, daß in dem ἀποκόψονται ein gewisser Doppelsinn liegt. Nämlich: möchten sie sich verschneiden, und: möchten sie sich abschneiden sc. von eurer Gemeinschaft, sich selbst excommuniciren, so daß nur das beabsichtigte Wortspiel zwischen περιτομή und ἀποκοπή den Apostel veranlaßte das Medium zu gebrauchen, sonst

würde er, was die Beziehung auf die Excommunication betrifft, das Passiv gewählt haben. In letzterem Sinne entspricht ἀποκόπτειν dem hebr. ׀׀׀ ausrotten aus der Gemeinde Israels, wofür die LXX ἐξολοθρεύειν haben. οἱ ἀναστατοῦντες ὑμᾶς! die euch allarmiren, euch in Aufruhr, Verwirrung bringen, vgl. Apg. 17, 6. 21, 38, stärker als οἱ ταρασσοντες B. 10. Das Verbum ἀναστατοῦν statt des classischen ἀνάστατον ποιεῖν gehört der späteren Gracität.

Gut bemerkt de Wette: Der abhandelnde Theil des Briefes ist geschlossen, und es beginnt der ermahnende, der aber in Beziehung auf die Streitfrage steht, und sich in einem so fließenden Übergange anschließt, daß der Apostel sich einer bestimmten Abtheilung nicht bewußt gewesen sein kann. Es geht den Übergang machend voran eine Warnung vor dem Mißbrauche und Ermunterung zum rechten Gebrauche der christlichen Freiheit, welcher in einem gegenseitigen liebevollen Verhalten bestehe B. 13—15, worüber der Apostel sich dann ausführlich dahin erklärt, daß der heilige Geist das leitende Princip ihres Wandels sein müsse, nicht aber das Fleisch B. 16—25. Daran schließt sich dann B. 26 eine specielle ethische Ermahnung.

B. 13—15. Warnung vor dem Mißbrauche der Freiheit durch Zwietracht.

B. 13. ὑμεῖς γὰρ κτλ.] denn ihr seid zur Freiheit berufen, Brüder. Das γὰρ begründet den B. 12 ausgesprochenen Unwillen gegen die Irrlehrer, wodurch aber der Übergang des einen Theiles in den andern formell ein fließender und kaum wahrnehmbarer wird. Mögen sie sich doch gar verschneiden, die euch beunruhigen (euch aber in Ruhe lassen), denn ihr (im Gegensatz mit jenen) seid zur Freiheit berufen. — Mit Recht habe ich mich so unwillig über das euch verwirrende Treiben jener Menschen ausgelassen, denn ihr, welche sie wieder unter das Joch des Gesetzes spannen wollen, seid zur Freiheit berufen. Daran schließt sich dann erst die Warnung vor dem Mißbrauche dieser Freiheit, womit eigentlich die Paränese beginnt. ἐπὶ wie öfter vom Zwecke des καλεῖν = daß ihr frei sein sollt. Die κλησις ist aber ursprünglich durch das Wort des Evangeliums an sie ergangen. μόνον μὴ κτλ.] nur daß ihr nicht die Freiheit zum Anlasse für das Fleisch sc. τρέψετε, τρέπετε. Auch bei den Klassikern findet sich häufig, namentlich nach dem verbotenden μὴ solche Apostrophe, wodurch das

Verbot an Energie gewinnt. Zu ἀφορμὴ vgl. Röm. 7, 8. τῇ σαρκὶ ist Dativ. commodi. Die σὰρξ ist nicht speciell die böse Sinnlichkeit, sondern die verderbte Menschennatur überhaupt, denn es scheint hier gerade, wie der Gegensatz zeigt, vgl. B. 15, die specielle Warnung vor Hochmuth und Streitsucht statt zu finden. Es mochten wohl Partheiungen in den Gemeinden eingerissen sein und die freien, paulinischen Christen, welche in der Lehre am rechten Evangelium festhielten, doch in ihrer evangelischen Freiheit zu einem falschen Antinomismus incliniren und sich zugleich in Stolz und Übermuth über die zur Gesetzhelikeit inclinirenden schwachen Brüder erheben, und sie so, statt sie in Liebe zurechtzuweisen und an der Wahrheit fest zu halten, erbittern, und so eine wechselseitige, lieblose Streitsucht entzünden. Daher denn der Gegensatz ἀλλὰ διὰ τ. ἀγάπης.] sondern durch die Liebe dienen einander. δουλεύειν steht wieder im paulinisch-acuminösen Gegensatz zur ἐλευθερία. Nur wo Freiheit und Dienstbarkeit in der Liebe eins sind, ist die Freiheit keine fleischliche, herrschsüchtige Freiheit.

B. 14. Begründung (γὰρ) dieser Ermahnung zur Liebe. Denn in der Liebe habt ihr das ganze Gesetz erfüllt. So werdet also ihr Freien vor dem Antinomismus und ihr Unfreien vor dem falschen Nomismus bewahrt bleiben und von ihm befreit sein. Denn der rechtfertigende Glaube duldet keinen Antinomismus, weil er als ein in Liebe das Gesetz erfüllender Glaube sich erweist und die das Gesetz erfüllende Liebe besteht mit keinem Nomismus, weil sie selbst nur Produkt des rechtfertigenden Glaubens ist. Ihr, die ihr frei sein wollet vom Gesetze, und ihr, die ihr das Gesetz erfüllen wollet: Liebet einander! Denn die Liebe ist des Gesetzes freie Erfüllung. ὁ γὰρ πᾶς νόμος κτλ.] Denn das ganze Gesetz wird in Einem Ausspruch erfüllt. Vgl. Röm. 13, 8 ὁ ἀγαπῶν τὸν ἑτερον νόμον πεπλήρωκε. 13, 10 πληρῶμα νόμου ἡ ἀγάπη. — λόγος wie im hebr. צו Ausspruch, Gebot. πληροῦσθαι erklären richtig die meisten Ausleger von der Erfüllung des Gesetzes. Falsch andere comprehenditur, ἀνακεφαλαιῶνται, vgl. Röm. 13, 9, was πληροῦται nicht bedeutet. Nachmann und Tischendorf haben nach doch nicht überwiegenden Autoritäten πεπλήρωται recipirt = in der Liebe ist das Gesetz schon erfüllt. Es könnte diese Var. lat. leicht aus Röm. 13, 8 entstanden sein. ἀγαπήσεις κτλ.] Levit. 19, 18. Das imperativische Futurum ist ener-

gischer als der reine Imperativ. So unnachsichtlich ist dies Gebot, daß es seine Erfüllung bestimmt voraussetzt. Wie auf alttestamentlichem Standpunkte der Nächste zunächst der israelitische Volksgenosse ist, so auf neutestamentlichem Standpunkte zunächst der christliche Bruder, vgl. ἀλλήλους B. 13. Diese Bruderliebe ist aber an sich schon das Princip der allgemeinen Menschenliebe, welche auch in dem draußen Stehenden den zukünftigen Bruder sieht und umfaßt. Statt ἐαυτὸν, welches auch bei der zweiten Person stehen kann, haben Griesbach u. A. σεαυτὸν recipirt. Doch scheint letzteres hier aus der Grundstelle LXX Lev. 19, 18, so wie aus den neutestamentlichen Parallestellen Matth. 22, 39. Mark. 12, 31. Jak. 2, 8 geschlossen. Wenn der Ausspruch des Herrn die Gottes- und Nächstenliebe als Gesetzeserfüllung betrachtet, so setzt eben der Apostel die Gottesliebe als Quelle der Nächstenliebe voraus, er nennt aber nur die Nächstenliebe, weil es eben der vorliegende Gedankenzusammenhang, vgl. B. 13. 15, so mit sich brachte. Inwiefern die Liebe die Erfüllung des ganzen Gesetzes sei, sagt der Apostel Röm. 13, 9 selbst. Sie ist aber als Nächstenliebe aus der Gottesliebe, d. i. aus der Erfüllung der ersten Tafel des Decaloges geflossen und enthält das Princip der Erfüllung aller Gebote der zweiten Tafel. Der Decalog aber ist Kern und Mittelpunkt des ganzen mosaischen Nomos. Der Apostel also, weit entfernt, beim Nomos nur ausschließlich an das Ceremonialgesetz zu denken, denkt vielmehr, wie eben unsere Stelle zeigt, vorherrschend, wenn auch nicht ausschließlich an das Moralgesetz.

B. 15. εἰ δὲ ἀλλήλους κτλ.] wenn ihr hingegen (statt einander durch Liebe zu dienen) einander beißt und auffresset. Das auch sonst gebräuchliche Bild ist von reißenden Thieren entlehnt und bezeichnet die wüthende Partheileidenschaft, welche sich durch kränkende Äußerungen der Verdammungssucht, der Verachtung u. s. w. kund giebt. δάκνειν und κατεσθίειν steht in klimatischem Verhältnisse zu einander. βλέπετε = ὁράτε, vgl. Col. 2, 8, sehet zu, hütet euch. μὴ ὑπὸ ἀλλήλ. κτλ.] daß ihr nicht von einander aufgerieben werdet, d. i. daß nicht durch diese wechselseitigen Partheifeindseligkeiten euer christliches Leben gänzlich zu nichte werde. Der Apostel bleibt im Bilde, denn die sich auffressen, vernichten und verderben sich gänzlich. Per rixas et dolores, bemerkt Bengel, consumitur virtus animae, valetudo corporis, existimatio, facultates.

B. 16—25. Ermahnung zu einem geistlichen Lebenswandel, nebst einer B. 26 daran geschlossenen speciellen Warnung.

B. 16. λέγω δέ] vgl. 3, 17. 4, 1, führt eine Erklärung ein. Man kann entweder mit de Wette sagen, der Apostel führe das B. 13 ff. Gesagte auf die höchsten Grundsätze zurück, oder wohl noch zutreffender mit Meyer: Nachdem Paulus B. 14. 15 die zweite Hälfte seiner B. 13 gegebenen Ermahnung (διὰ τῆς ἀγάπης δουλεύετε ἀλλ.) begründet hat, erklärt er sich nun über die erste Hälfte (μὴ τὴν ἐλευθερ. εἰς ἀφορμὴν τῇ σαρκί) näher. Um euch aber über jenes μὴ τ. ἐλ. εἰς ἀφ. τ. σ. nicht ohne nähere Anleitung zu lassen, sage ich Folgendes. πνεύματι περιπατεῖτε] entsprechend dem κατὰ πνεῦμα περιπατεῖν Röm. 8, 4. Dativ der Norm. πνεῦμα ist aber entweder der vom Geiste Gottes geheiligte Menscheng Geist, d. i. die neue geistliche Wesenheit des Wiedergeborenen, oder der objektive, selbständige Gottesgeist, das πνεῦμα ἅγιον, πνεῦμα Θεοῦ. Die erstere Fassung erscheint durch B. 17 mehr begünstigt. Erst mit B. 18 würde dann mit πνεύματι ἄγεσθε der Übergang zu dem selbständigen, persönlichen Gottesgeiste eintreten. καὶ ἐπιθυμίαν σαρκὸς οὐ μὴ τελέσητε] wird von den meisten Auslegern als Folge gefaßt = so werdet ihr die Lüste des Fleisches nicht vollbringen. Andere fassen es als Imperativ = und Fleischesgelüst vollziehet nicht. Doch erscheint diese Auffassung sowohl dem neutestamentlichen Sprachgebrauche, als auch der mehr theorethisch abhandelnden, als praktisch auffordernden Darstellungsform des folgenden Abschnittes weniger angemessen.

B. 17. Mit Recht habe ich euch ermahnet, nach der Norm des Geistes zu wandeln, woraus dann folgt, daß ihr die Begierden des Fleisches nicht vollbringt. Denn (γάρ) auch in euch Wiedergeborenen ist noch ein Kampf des Geistes und des Fleisches vorhanden. Denn das Fleisch begehret wider den Geist, der Geist aber wider das Fleisch. Es ist also in diesen beiden Principien eine entgegengesetzte Lust, ein sich widerstrebendes Streben vorhanden. ταῦτα δὲ ἀντίκειται ἀλλήλοις] diese aber (nämlich Geist und Fleisch), nicht bloß: sind einander entgegengesetzt, sondern: widerstreben einander, liegen zusammen im Kampfe. Statt des fortschreitenden δέ hat Lachmann nach doch nicht überwiegenden Autoritäten γάρ recipirt. Das erläuternde γάρ schien den Abschreibern passender als das fortschreitende δέ, weil

der Fortschritt des Gedankens eigentlich erst in dem Finalsatz liegt. ἵνα μὴ ἂν θέλητε, ταῦτα ποιῇτε] damit ihr nicht, was ihr etwa thun wollet, thuet. ἵνα ist telisch oder final, nicht erbatisch oder consecutiv. Also: damit, nicht: so daß. Streng genommen würde nun der Zusammenhang auf eine doppelte Absicht führen, sowohl auf die Absicht des Fleisches den Willen des Geistes, als auch die Absicht des Geistes den Willen des Fleisches an der Ausführung zu hindern. Doch erhielten wir dann einen allzu tautologischen Gedanken in schleppender Darstellungsform. Denn das wäre doch nichts anderes als der schon so eben geschilderte Kampf des Geistes und des Fleisches überhaupt. Man wird deshalb besser thun, mit den meisten Auslegern das ἵνα bloß auf die Absicht des Fleisches zu beziehen, welches den Geist verhindern will, seinen Willen durchzusetzen. Der Apostel betrachtet auch sonst, vgl. Röm. 7, 15, das Wollen des Guten als das eigentliche θέλειν des Wiedergeborenen. Der Apostel hat nun eben deshalb B. 16 ermahnt, nach dem Geiste zu wandeln, das ist, den Willen des Geistes auch wirklich dem Fleische gegenüber mit der That durchzusetzen, und also die Absicht des Fleisches zu verhindern. Denn der Wiedergeborene ist zwar nicht im Stande das sich Regen der bösen Lüste, wohl aber die Herrschaft derselben zu verhindern. Ersteres ist er nicht im Stande, weil neben dem neuen Menschen immer auch der alte noch mit fortlebt, letzteres aber vermag er, weil ihm im Kampfe des Geistes wider das Fleisch der Sieg verheißen ist und die Kraft der Gnade beisteht. Unsere Stelle entscheidet nun auch für die Beziehung der Parallelstelle Röm. 7, 14 ff. auf den Kampf des Wiedergeborenen, welchen Parallelismus anerkennend de Wette ganz willkürlich umgekehrt auch unsere Stelle auf den Kampf des Unwiedergeborenen und das πνεῦμα auf den natürlichen Menscheng Geist beziehen will. Der Unterschied ist nur der, daß der Apostel dort schon das Geküsten des Fleisches als ein Nichtvollbringen des vom Geist gewollten ganz ungetriebten Guten bezeichnet, vgl. Röm. 7, 18, während er hier das Vollbringen auf die äußere, dem Geisteswillen entsprechende That bezieht.

B. 18. εἰ δὲ πνεύματι κτλ.] Wenn ihr hingegen vom Geiste geführt, regieret werdet, vgl. Röm. 8, 14, und so also den Willen des Geistes dem Fleische gegenüber mit der That durchsetzet, so seid ihr nicht unter dem Gesetze. Denn das Gesetz ist selber geistlicher Natur,

Röm. 7, 14, die also im Geiste wandeln, stehen mit Freiheit in dem Gesetze, mit dem sie sich harmonisch zusammengeschlossen haben, nicht mehr unter dem Gesetze, d. i. nicht mehr unter der Knechtschaft, dem fordernden, zwingenden, drohenden und fluchenden Buchstaben des ihrer Herzensneigung entgegengesetzten Gesetzes. Der Apostel lenkt hier wieder auf den Hauptgegenstand seines Briefes zurück. Er giebt die wahre Ausgleichung zwischen dem falschen Antinomismus und dem falschen Nomismus an. Diese liegt im geistlichen Wandel. Denn in ihm haben die Freien die erstrebte wahre Freiheit vom Gesetze und die Gesetzlichen die wahre Befriedigung ihres Strebens, denn sie bedürfen nun des Gesetzes nicht mehr, weil es nun durch den Geist in ihnen erfüllt ist. Das Gesetz ist gleichsam aufgehoben, d. i. so vernichtet, daß es zugleich erhalten ist. Sie sind nicht mehr *ὑπὸ νόμον*, nicht weil sie *ἀνομοι*, sondern weil sie *ἐν νόμῳ* sind. Im geistlichen Wandel begegnet sich die Freiheit vom Gesetze mit der Gebundenheit an das Gesetz. Der Apostel redet aber hier von den durch den Glauben Gerechtfertigten, welche ihre Rechtfertigung durch Geisteswandel bewähren. Weil bei diesen die ganze Person durch Zurechnung der Gerechtigkeit Christi gerecht ist, so sind es auch alle ihre Werke, und die noch zurückbleibende, versuchende, aber nicht herrschende Sünde im Fleische kommt vor dem Gerichte Gottes nicht mehr in Betracht.

B. 19. Treffend Calvin: Quoniam in summa scopum proposuit Christianis, quo intendere debeant, ut Spiritui obedient, resistant carni, nunc tam carnis quam Spiritus imaginem nobis depingit. Admonet ergo Apostolus adversus quae vitia militandum sit nobis, ne vivamus secundum carnem. Non enumerat quidem omnia, idque in fine significat: sed ex iis quae recenset, facile est reliqua colligere. Überhaupt erstrebt der Apostel in solchen Sündencatalogen, vgl. Röm. 1, 29 ff. 1 Tim. 1, 9 f. Ephes. 5, 3. 5. Col. 3, 5. 8, weder absolute Vollständigkeit, noch auch vollendete systematische Ordnung. Es lassen sich die hier aufgezählten Laster in vier Klassen theilen: 1. Wollustsünden: *μοιχεῖα* — *ἀσελγεία*. 2. Götzendienst *εἰδωλ.* *φαρμακ.* 3. Feindseligkeiten *ἐχθραὶ* — *φόνοι*. 4. Unmäßigkeit *μέθαι*, *κῶμοι*. 1 und 4 fallen in die allgemeine Kategorie der Fleischessünden, von denen also 2 und 3 als die geistigen Sünden der Gottlosigkeit und Selbstsucht umschlossen

sind. Da nun aber beide Categorien unter den Begriff der *ἔργα τῆς σαρκός* fallen, so ist offenbar, daß der paulinische Begriff der *σάρξ* im ethischen Gegensatz zum *πνεῦμα* weiter und umfassender ist als der der sinnlichen Luste. *φανερὰ*] offenbar, nicht unbekannt, sondern offenkundig vor Aller Augen. *τὰ ἔργα τῆς σαρκός*] die Werke, Handlungen des Fleisches. Das, was das Fleisch hervorbringt. *ἅτινα*] quippe quae. *μοιχεῖα*] fehlt in guten Autoritäten oder steht hinter *πορνεία*. Es könnte aus Matth. 15, 19 zur Vervollständigung eingeschoben sein. Es ist um so entbehrlicher, da die *πορνεία* als der weitere Begriff die *μοιχεῖα* schon unter sich befaßt. *ἀκαθαρσίαι*] wollüstige Unreinigkeit überhaupt, nach dem speciellen Begriff der *πορνεία*. *ἀσελγεία*] wollüstige Frechheit und Ausgelassenheit, auch in Worten und Geberden, lascivia, petulantia, protervia.

B. 20. *εἰδωλολατρεῖα*] Götzendienst, wohin auch die Theilnahme der Christen an den Gözenopfermahlzeiten, vgl. 1 Cor. 10, 14, zu rechnen ist. Der Götzendienst war oft mit Wollust verknüpft, auch nannten die Juden ihn selbst als Abfall von Gott *מגדל פורנוס*. Darum reiht sich hier sehr passend die *εἰδωλολατρεῖα* an die Wollustsünden an. *φαρμακεία*] bedeutet entweder Giftmischerei oder Zauberei, Apok. 9, 21. 18, 23. Auch bei den Lateinern kommt venificium im Sinne von incantationes, praestigiae, fascinationes, artes magicae vor. Denn *φάρμακα* wurden auch die Tränke, Salben u. s. w. genannt, durch welche die Zauberei vollzogen ward. In der Zusammenstellung mit *εἰδωλολατρεῖα* paßt hier nur die Bedeutung: Zauberei, wie denn auch schon im A. T., vgl. Deut. 18, 10 ff. Exod. 22, 17, Götzendienst und Zauberei verbunden auftraten und namentlich in Kleinasien die Zauberei sehr im Schwange ging, vgl. Apg. 19, 19. Die Zauberei steht unter dem Einflusse der dämonischen Mächte, ist also Teufelsdienst und insofern der *εἰδωλολατρεῖα* verschwiebert. Die Bedeutung: Giftmischereien ist auch deshalb unpassend, weil nachher noch *φόνοι* vorkommt. Die jetzt folgenden Laster *ἐχθραὶ κτλ.* sind grade die, welche den Galatern besonders zur Last fielen. Statt *ἐρεῖς*, *ζῆλοι* haben Lachmann und Tischendorf die Singl. *ἐρεῖς*, *ζῆλος* wie 2 Cor. 12, 20 recipiert. Die Plurale konnten leicht aus der Umgebung eingekommen sein. *ζῆλος* Eifersucht, vgl. 1 Cor. 3, 3. Die Plurale *ἐρεῖς*, *ζῆλοι* würden die verschiedenen Äußerungen bezeichnen.

θυμός unterscheidet sich bekanntlich von ὀργή so, daß ὀργή den Zorn an sich, hingegen θυμός das Aufbrausen desselben bezeichnet. Daher Apoc. 16, 19, 15 vom θυμός τῆς ὀργῆς die Rede ist. ἐρι-θεῖαι] Partheiungen, namentlich Partheiränke, Cabalen. διχοστασίαι] Spaltungen, vgl. Röm. 16, 17. 1 Cor. 3, 3, Entzweiungen. αἰρέσεις] Secten, Factionen, vgl. 1 Cor. 11, 19. Diese üble Nebenbedeutung hat das Wort nur bei Späteren. Bengel bemerkt διχοστασίαι de rebus civilibus, αἰρέσεις de rebus sacris. Allerdings dürfte hier in der Zusammenstellung vielleicht dieser Unterschied zu statuiren sein. Auch kommt αἵρεσις im N. T. nur de rebus sacris vor, indeß in den angeführten Parallelstellen steht auch διχοστασίαι in diesem Sinne.

B. 21. φθόνοι, φόντοι] Paronomasie wie Röm. 1, 29. φόντοι wird von Lachmann eingeklammert, von Tischendorf weggelassen. Indes es hat überwiegende Zeugen für sich. Daher wird es nicht sowohl aus der Parallelstelle eingekommen als vielmehr wegen des Gleichklanges übergangen sein. μέθαι κῶμοι] vgl. Röm. 13, 13. κῶμοι sind comessiones. καὶ τὰ ὅμοια τούτοις] und das, was diesem ähnlich ist. τούτοις bezieht sich auf alle B. 20 und 21 aufgeführten Laster. Gut Luther 1519: Addit et iis similia, quia quis omnem lernam carnalis vitae recenseat? ἃ προλέγω ὑμῖν καθὼς καὶ προεῖπον] von welchen ich euch voraus sage, nämlich ehe es bei der Parusie eintreffen wird, wie ich euch voraus gesagt habe, nämlich als ich bei euch war, kann auf den ersten und zweiten Aufenthalt Pauli in Galatien gemeinsam bezogen werden. ὅτι οἱ τὰ τοιαῦτα πράσσοντες] vgl. Röm. 1, 26. βασιλείαν θεοῦ οὐ κληρονομήσουσι] vgl. 1 Cor. 6, 9 f. Ephes. 5, 5. Jac. 2, 5. Die βασιλεία θεοῦ ist hier die zukünftige mit der Parusie eintretende sichtbare Vollendung des gegenwärtig nur erst unsichtbar und geistlich vorhandenen Gottesreiches. Sie ererben es nicht, wenn sie nicht Buße thun und von diesen Sünden absteigen, sondern in denselben fortfahren, daher auch das Praesens πράσσοντες. Durch unsere guten Werke verdienen wir zwar nicht das Leben, aber durch unsere bösen Werke verdienen wir allerdings den Tod.

B. 22. Aufzählung der geistlichen Gesinnungen und Tugenden. ὃ δὲ καρπὸς τοῦ πνεύματος] die Frucht des Geistes aber. καρπὸς ist collectiv = die Frucht. Bengel bemerkt: Opera in plurali quia divisa sunt et saepe inter se pugnancia. At fructus in

singulari quia conjunctus et concors. Auch dürfte der Wechsel des Ausdruckes τὰ ἔργα τῆς σαρκὸς B. 19 und ὁ καρπὸς τοῦ πνεύματος, obgleich allerdings sonst ἔργα und καρπὸς beides voces mediae sind, doch hier in der Zusammenstellung nicht zufällig sein. καρπὸς ist dann nämlich hier nach der Annahme der Meisten gesetzt, weil von heilsamen und löblichen Werken die Rede ist, oder nach von Hofmann, weil nicht vom Thun, sondern von sittlicher Beschaffenheit geredet wird. ἀγάπη] steht als die Hauptfrucht und zugleich der Quell der übrigen an der Spitze. χαρὰ] nicht Mitfreude oder: frühliches Wesen gegen Andere, sondern die heilige Freude als Stimmung der Seele des Christen, welche der heilige Geist wirkt. Vgl. Röm. 14, 17. χαρὰ ἐν πνεύματι ἀγίῳ. — εἰρήνη] Friede vor allen Dingen mit Gott als Friede der Versöhnung, woraus dann auch der Friede mit den Menschen hervorgeht. Es werden also zunächst in ἀγάπη, χαρὰ, εἰρήνη die charakteristischen Bestimmtheiten der Grundstimmung des christlichen Gemüthes aufgeführt, so daß χαρὰ nicht im speciellen Gegensatz zu φθόνος als Mitfreude, noch auch εἰρήνη im speciellen Gegensatz zu ἐχθραὶ κτλ. als Friedfertigkeit steht. Vielmehr werden zunächst die Quellen angegeben, aus denen die einzelnen, jenen speciellen Lastern entgegengesetzten Tugenden fließen und auch im Einzelnen μακροθυμία κτλ. ist der Gegensatz nicht überall strikte durchgeführt. Allerdings aber hebt der Apostel besonders den Gegensatz zu den Feindseligkeiten hervor, weil dies den Galatern gegenüber besonders noth that, im Gegensatz zu den Fleischesünden nennt er nun die ἐγκράτεια und den Gegensatz zum Götzendienste übergeht er. μακροθυμία] Langmuth, entgegengesetzt dem θυμός, eröffnet die Reihe der aus jenen Principien der ἀγάπη, χαρὰ, εἰρήνη hervorgehenden einzelnen Tugenden. χρηστότης] Güte, Wohlwollen, Milde, Freundlichkeit, huldreiches Wesen. Auch 2 Cor. 6, 6, neben μακροθυμία, denn nur bei stattfindender μακροθυμία vermag die χρηστότης sich stetig und ungetrübt zu äußern. ἀγαθωσύνη] gute Gesinnung, vermöge deren man das ἀγαθόν will und thut, vgl. Röm. 15, 14, Gutheit, Bravheit der Gesinnung. πίστις] hier in der Reihe specieller christlicher Tugenden selbst eine solche, also nicht fides salvifica, sondern Treue, vgl. Matth. 23, 23. Tit. 2, 10, de Wette, Wieseler, gutes Zutrauen, vgl. 1 Cor. 13, 7. Doch ist diese Bedeutung ohne Objectangabe weniger nahe

liegend. *πραότης*] oder *πραΰτης*, welche Form Lachmann und Tischendorf nach ABC Sin. recipirt haben, Sanftmuth, der *μακροθυμία* verwandt, erstere kennt den Born nicht und schließt ihn aus, letztere hält ihn zurück und schiebt ihn auf. *ἐγκράτεια*] Enthalttsamkeit, den Wollust- und Unmäßigkeitssünden zugleich entgegengesetzt, vgl. Apg. 24, 25. 2 Petr. 1, 6, weshalb der Zusatz *ἀγνεία* in einigen Codicibus, Vulg. castitas ein unnöthiges Supplement ist.

B. 23. *κατὰ τῶν τοιούτων κτλ.*] Das Pronom. nehmen nach dem Vorgange der griechischen Exegeten mehrere Ausleger, auch von Hofmann, als Mascul. entweder im Sinne von: Solche bedürfen das Gesetz nicht, oder: Solche verdammt das Gesetz nicht. Indes da vorher nicht von Personen die Rede war, vgl. B. 21 *οἱ τὰ τοιαῦτα πράσσοντες*, so dürfte es auch hier mit der Mehrzahl der Ausleger als Neutr. zu nehmen sein = haec talia, auf die vorher angeführten Geistesfrüchte gehend. Die Sentenz läuft dem B. 18 parallel. Gegen die geistlich Gesinnten und geistlich Wandelnden hat das Gesetz nichts einzuwenden, nichts an ihnen zu richten und zu verdammen, also auch nichts zu fordern, dennoch sind sie nicht *ὑπὸ νόμον*. Von den fleischlich Gesinnten und fleischlich Wandelnden hieß es B. 21, daß sie vom Reiche Gottes ausgeschlossen sind, diejenigen hingegen, gegen welche das Gesetz nichts hat, sind natürlich Bürger und Erben des Himmelreiches. Dennoch gebraucht der Apostel hier nicht diesen positiven Ausdruck, weil das Ererben und Erwerben sich allzu nahe berühren würde.

B. 24. 25. Anwendende und zu B. 16 zurückkehrende Ermahnung. *οἱ δὲ τοῦ Χριστοῦ*] die aber Christo Angehörenden, und solche wollet ihr doch alle sein. *ἐσταύρωσαν*] nicht mit Luther und Andern: kreuzigen, sondern der Aorist kann nur ein historisches Factum der Vergangenheit bezeichnen = haben gekreuzigt, nämlich als sie getauft und gläubig wurden, indem sie durch das objektive Hineinversetzwurden in den Kreuzestod Jesu auch subjektiv der Sünde geistlich gestorben sind. Der Apostel redet nicht sowohl ideal, als vielmehr principiell. Der ein für alle Mal durch Taufe und Glauben vollzogene Kreuzigungsakt ist als ein durch das ganze Leben sich hindurchziehendes und sich entwickelndes Princip zu denken. Vgl. Röm. 6, 2 ff. und Röm. 8, 13. *σὺν τοῖς παθήμασι καὶ ταῖς ἐπιθυμίαις*] mit den Leidenschaften (Affekten) und Begierden, die eben aus der *σάρξ* (vgl. zu B. 13) entspringen.

εἰ ζῶμεν πνεύματι] Wenn wir im Geiste leben. Positive Seite von B. 24. Denn mit der negativen Tödtung des Fleisches ist eben immer das positive Leben im Geiste gesetzt. Das Ayneton ohne *ὅν* hat wieder den Nachdruck des Affektes. Der Accent ruht auf dem vorausgestellten *ζῶμεν*. *πνεύματι* ist nicht Dat. instrumenti, sondern Dativ der Art und Weise oder des Zustandes, vgl. Röm. 12, 12. *πνεύματι καὶ στοιχῶμεν*] so lasset uns auch dem Geiste nach wandeln, die geistliche Gesinnung auch im geistlichen Wandel kund geben. Der Dativ ist Dativ der Norm, vgl. B. 16.

B. 26 wird von den meisten Neueren, auch von von Hofmann, da mit ihm die speciellen Ermahnungen beginnen, zum folgenden Kapitel gezogen. Dagegen wird mit Recht noch von Rückert, Schott, de Wette, Wieseler die alte Abtheilung geltend gemacht, weil die Anrede 6, 1 eine wenn auch kurze Pause voraussetzt, die beibehaltene erste Person Pluralis auf einen fortbestehenden inneren Zusammenhang deutet, und endlich die Fehler, von denen abgemahnt wird, zu den Werken des Fleisches B. 20 und der B. 15 getadelten Zwietracht gehören. *μὴ γινώμεθα*] werden wir nicht. Milde des Ausdruckes, als sei der Fehler noch nicht vorhanden, wiewohl der Aorist noch milder wäre, als das Präsens, welches die Sache als schon im Werden begriffen darstellt, und als nehme der Apostel selber daran Theil. *κενόδοξοι*] vanam gloriam captantes, eiteln Ruhmes begierig, nach eitler Ehre strebend, vgl. Phil. 2, 3. Gut Calvin: Tametsi enim profani Philosophi non quamvis gloriae appetentiam damnant: tamen inter Christianos quisquis gloriae cupidus est, quia discedit a vera gloria, merito inanis et praeposterarum ambitionis damnatur. Neque enim fas est nobis nisi in solo Deo gloriari: extra Deum mera semper vanitas. Jede menschliche *δόξα* ist dem Apostel eine *κενή* und das Trachten nach jedweder *δόξα* eine *κενοδοξία*. *ἀλλήλους προκαλ. ἀλλήλοις φθονοῦντες*] giebt den Modus der *κενοδοξία* an. Einander herausfordernd zum Kampfe, zum Wettstreite, was von Seiten der Freieren, geistlich Begabteren geschieht; einander beneidend, was von Seiten der Schwächeren geschieht, welche den Wettstreit mit den Überlegeneren nicht aufzunehmen wagen.

Kapitel VI.

B. 1—5. Ermahnung zur Duldsamkeit und Demuth, noch Pflichten der ἀγάπη 5, 22.

B. 1. ἀδελφοί] wiederum nachdrückliche liebevolle Anrede. ἐάν καί] gesetzt auch ist steigend. Nicht bloß gegen die Schwächeren, sondern auch gegen die Fehlenden soll man liebevoll sein. προληφθῇ ἄνθρωπος ἐν τινι παραπτώματι es wäre Jemand übereilt worden von einem Fehltritte. So seit Chrysostomus die Meisten. Gut Schott: Si quis improviso (citius quam expectaverit, s. quam sibi cavere potuerit) peccato quodam fuerit abreptus. Das προ bezeichnet also das Unerwartete, Unvorhergesehene, Überraschende des λαμβάνεσθαι, welches eintritt, bevor der Übereilte sich zurückziehen oder die Sache ändern kann. Die nachdrückliche Borauffstellung des προληφθῇ mildert die Vorstellung noch mehr. Bei den Gläubigen ist das Sündigen immer nur ein Überraschtwerden von der Sünde. Unpassend Meyer (ähnlich von Hofmann): deprehensus (ertappt) in aliquo delicto, was nicht mildernd, sondern gravirend wäre, als ob der Fehlende gleichsam wie ein Dieb mit List und Bedacht gehandelt hätte und dennoch ertwischt worden wäre. ἐν ist aber entweder instrumental = ἐπὶ, oder lokal = in einem Fehltritte, wie in einer Schlinge gefangen werden. ὑμεῖς οἱ πνευματικοί] ihr die Geistlichen, d. i. vom πνεῦμα ἅγιον Geleiteten, vgl. 5, 18. Ob ihr euch dazu rechnen dürft, möge jeder selbst beurtheilen. Das Gegentheil sind die ψυχικοί, σαρκικοί, vgl. δυνατόι Röm. 15, 1. καταρτίζετε] Gut Chrysostomus: διορθοῦτε, στηρίζετε, bringet wieder zurecht, stellet wieder her. καταρτίζειν = in den gehörigen, normalen Zustand setzen, ausbessern. ἐν πνεύματι πραότητος] vgl. 1 Cor. 4, 21. Durch den Sanftmuthsgeist, welcher eben die hier erforderliche Äußerung ihrer geistlichen Gesinnung ist. σκοπῶν σεαυτὸν] indem du, d. i. ein Jeglicher von Euch, der Wechsel des Numerus nicht ohne Emphase, auf dich Acht hast, auf deiner Gut bist. μὴ καὶ σὺ κτλ.] damit nicht auch du, wie jener Gefallene nämlich, versuchet werdest, nämlich zum Bösen, zur Sünde gereizt werdest und dieser Reizung unterliegend, auch deinerseits einen Fehltritt begehest.

B. 2. Ἀλλήλων] steht nachdrücklich voran und ermahnt auch die πνευματικοί zur Demuth. Wechselseitig, einer dem anderen, traget die Lasten, d. i. die Fehler, Schwachheiten, bösen Neigungen, wie Jähzorn u. dgl., mit denen man zu kämpfen hat, welche einen drücken und daher bildlich als βάρη bezeichnet werden. Das Tragen geschieht hauptsächlich durch Geduld, aber auch durch innere Mitleidenschaft, durch Theilnahme, wodurch man die Last zu erleichtern, abzuheben sucht. καὶ οὕτως ἀναπληρώσατε τ. νόμ. τ. Χρ.] und auf diese Weise erfüllet das Gesetz Christi. Das Gesetz, welches Christus gegeben hat, ist das Gebot der Liebe. Sinnreich nennt Paulus die Liebe das Gesetz Christi im Gegensatz zu dem falsch gesetzlichen, lieblosen Streben und Treiben der Galater. Vgl. Röm. 3, 27, wo auch das Evangelium im Gegensatz zum Moaischen Gesetze als νόμος bezeichnet wird. Auf diese Weise, nur indem ihr das thut, erfüllet ihr das Gesetz und zwar das Gesetz Christi, nicht das Gesetz Moses. Das von Lachmann und Tischendorf recipirte Futur. ἀναπληρώσετε ist allerdings passend, aber doch nicht überwiegend beglaubigt und wohl nur sehr nahe liegende Korrektur des Imperatives. Das Compos. ἀναπληρ. stärker als das Simplex = anfüllen, ganz voll machen, wodurch das Gesetz gleichsam als ein leeres Schema gedacht ist, welches erst durch Befolgung voll gemacht wird. Vgl. 5, 14.

Gut bemerkt de Wette zu B. 3—5: Begründung (γὰρ) der in der vorhergehenden Ermahnung liegenden Voraussetzung, daß man wie nachsichtig gegen Andere so demüthig in Beurtheilung seiner selbst sein müsse, durch Widerlegung des sittlichen Stolzes.

B. 3. εἰ γὰρ δοκεῖ κτλ.] denn wenn Jemand meint etwas Besonderes zu sein. Zu εἶναι τι etwas, d. i. etwas Besonderes sein, also auch mehr und besser als Andere sein, vgl. 2, 6. Apg. 5, 36. 1 Cor. 1, 28. μηδὲν ὦν] da er doch nichts ist, nämlich vor Gott, und nur die göttliche Schätzung ist die absolut gültige. Dieses μηδὲν εἶναι gilt unterschiedslos von jeglicher Creatur. Vgl. 2 Cor. 12, 11, wo auch der Apostel von sich sagt: εἰ καὶ οὐδὲν εἰμι. — ἐαυτὸν φρεναπατᾷ] so betrügt er sich selbst, täuscht sich in seiner sittlichen Selbstbeurtheilung über sich selbst. φρεναπατᾷν ist nicht nur im N. T., sondern auch in der ganzen übrigen Gracität ein ἀπαξ λεγόμενον.

Doch findet sich noch Tit. 1, 10, vgl. Ignat. ep. ad Trall. c. 6 (rec. maj.), das Substantiv *φροναπάτης*.

B. 4. τὸ δὲ ἔργον κτλ.] Sein Thun aber prüfe ein Jeglicher. δὲ führt den Gegensatz zu jener Selbsttäuschung ein. ἔργον ist col-
 lektiv vgl. Röm. 2, 7. 1 Petr. 1, 17 und faßt den Complex der
 Handlungen in Einheit zusammen. Es steht aber nachdrücklich voran
 im Gegensatz zu dem bloßen δοκεῖν. Nicht die subjektive Einbildung,
 nur das objektive Werk entscheidet und giebt den Werth. καὶ τότε κτλ.]
 Unter den verschiedenen Auffassungen, welche dieser Satz erfahren hat,
 scheint uns die einfachste und dem Gedankenzusammenhange am ent-
 sprechendsten die zu sein, welche in Übereinstimmung mit mehreren Aus-
 legern, ähnlich schon Chrysostomus, am passendsten Asteri (ähnlich
 auch Wieseler) folgender Maßen ausgedrückt hat: dann wird er
 nur gegen sich selbst, und nicht gegen Andere sich zu rühmen haben —
 eine feine Wendung statt: Dann wird er genug Fehler und Schwächen
 an sich selbst entdecken, um bescheiden von sich zu denken. So ist die
 Sentenz nicht ohne Anflug von Ironie. Sonst wäre mit Calvin zu
 erklären: Ea demum est vera laus, non quam aliis detrahendo
 nobis conciliamus, sed quam habemus sine comparatione.
 Castalio: probitas in re non in collatione. Ebenso Meyer:
 Er wird lediglich hinsichtlich seiner selbst die Ursache sich zu rühmen
 haben, und nicht hinsichtlich des Andern. Doch ist dieses beschränkte und
 begründete καύχημα gegen die Tendenz der Stelle.

B. 5. Wer sich prüft, dem wird das Rühmen vergehen, denn
 ein Jeglicher wird seine eigene Last zu tragen haben. Das Futur.
 bezieht sich nicht auf das jüngste Gericht, sondern steht von der Folge
 der Prüfung oder der Möglichkeit und Wahrscheinlichkeit, und φορτίον
 bezeichnet nicht die Strafe, sondern entspricht dem βάρος B. 2. Denn
 ein Jeder dürfte sein eigenes Bündel tragen, Keiner wird von der sitt-
 lichen Bürde eigener Unvollkommenheit frei sein.

B. 6—10. Ermahnung zur Wohlthätigkeit gegen die Lehrer und
 zum Gutesethun überhaupt.

B. 6. κοινωνεῖτο δὲ ὁ κατηχ. κτλ.] Es habe aber Gemein-
 schaft, wer im Worte unterrichtet wird, mit dem Unterrichtenden in allen
 Gütern. Der Apostel geht zur Rüge eines anderen speciellen Gebrechens
 des christlichen Gemeinschaftslebens in Galatien über. κοινωνεῖν kann

entweder transitiv genommen werden = communicet, oder intransitiv
 = stehe in Gemeinschaft, nämlich durch Mittheilung. Letztere Auffassung
 wohl wegen des ἐν die natürlichste. Er stehe mit dem Unterrichtenden
 in Gemeinschaft in allen Gütern, d. h. er lasse ihn daran Theil nehmen.
 Zu ἀγαθά von irdischen Gütern, vgl. Luk. 1, 53. 12, 18 f.
 Eine Aufforderung zur Freigebigkeit gegen die Lehrer finden hier die
 meisten Ausleger. Nur einige, unter den Neueren Matthies, Schott,
 Meyer, ziehen die Auslegung des Marcion beim Hieronymus
 und des Ambrosius vor, wonach ἐν πᾶσιν ἀγαθοῖς im geistlichen
 Sinne genommen wird. Gemeinschaft hingegen habe der in der Lehre
 unterrichtet werdende mit dem Unterrichtenden in allem Guten, d. i.
 gemeinschaftliche Sache (Bestrebung und Thätigkeit) habe der Schüler
 mit dem Lehrer in Allem, was sittlich gut ist. Doch einmal kommt
 wohl der Singul. τὸ ἀγαθόν, außer Joh. 5, 29 der Plural aber
 niemals so vor. Dann aber ist bei diesem Sinne der Sentenz sehr
 auffallend, daß die Aufforderung zum Gutesethun als ein Gemeinschaft-
 haben des Schülers mit dem Lehrer im Guten bezeichnet wird,
 und endlich würde man dann doch statt des κοινωνεῖν wenigstens μι-
 μεῖσθαι erwartet haben. Nach Wieseler: Der Katechet stehe in
 Gemeinschaft durch Mittheilung der geistlichen, der Katechumene durch
 Mittheilung der leiblichen Güter. Zu ὁ κατηχοῦμενος τὸν λόγον
 vgl. Apg. 18, 25: οὗτος ἦν κατηχημένος τὴν ὁδὸν τοῦ κυρίου. —
 ὁ λόγος bezeichnet die Lehre κατ' ἐξοχήν, das Evangelium, woraus
 hervorgeht, was sich auch sonst von selbst versteht, daß nur lautere evan-
 gelische Lehrer, nicht judaistische Irrelehrer gemeint sind.

B. 7. 8. Mit einer vorausgeschickten Warnung weist der Apostel
 diejenigen, welche sich nicht freigebig gegen die Lehrer beweisen, auf die
 göttliche Vergeltung hin. μὴ πλανᾶσθε] vgl. 1 Cor. 6, 9. 15, 33.
 Jac. 1, 16. 1 Joh. 3, 7. Laßt euch nicht verführen, nicht irre
 machen in Betreff dieser eurer unabweisbar vorhandenen Verpflichtung.
 θεὸς οὐ μνηστειρεται] Gott wird nicht verspottet, nämlich nicht mit
 Erfolg, nicht ungestraft, er läßt sich's nicht gefallen, man verachtet nicht
 ungestraft die Gesetze der göttlichen Vergeltung. Jedes muthwillige
 Handeln wider Gottes Gebot ist aber eine faktische Verspottung seines
 Gerichtes. Diese Warnung setzt also selbststündigen Leichtsinns voraus,
 der sich in der Undankbarkeit gegen die Lehrer bewies. Daß diese

in Galatien schon eingerissen war, läßt auf ein schon längeres Bestehen der dortigen Gemeinden schließen, und dieses wieder auf eine spätere Abfassung unseres Briefes, nämlich nach dem zweiten Aufenthalte Pauli in Galatien. *μυκτηρίζειν* eigentlich = die Nase rümpfen, dann ver-spotten, verhöhnen. Ebenso *μυκτηρισμός* und *μυκτηριστής*. — *ὁ γὰρ ἐὰν σπείρῃ κτλ.*] Beweis für *θεὸς οὐ μυκτηρίζεται*. Bekannt ist das *ἐὰν* der späteren Gräcität statt *ἂν* nach Relativis. Treffend Meyer: Die Identität der gesäeten Samenart und der davon geernteten Fruchtart (*τοῦτο* Dieses, nichts Anderes z. B. von Gerste keinen Weizen) ist Bild des adäquaten Verhältnisses des sittlichen Thuns im zeitlichen Leben und der Vergeltung beim Gerichte. Vgl. 1 Cor. 9, 11. 2 Cor. 9, 6. Proverb. 22, 8. Entsprechend ist das Ciceronianische: *Ut sementem feceris ita metes*. Die That ist gleichsam das Samenorn, aus dem die Vergeltung als Frucht sich entwickelt. Von dem speciellen Fall geht also der Apostel hier zum allgemeinen Grundsatz über, unter den ja allerdings auch der vorliegende Fall zu subsumiren ist.

B. 8 enthält eine nähere Erklärung zu dem *ὁ γὰρ ἐὰν σπείρῃ ἄνθρωπος κτλ.* B. 7. *ὅτι ὁ σπείρων εἰς τὴν σάρκα ἑαυτοῦ*] Denn wer auf sein Fleisch säet. Das eigene Fleisch ist gleichsam das Saatsfeld, auf welches er säet. Jeder Same erfordert aber seinen entsprechenden Saatsboden, auf welchem er fortkömmt. Daher findet eigentlich kein Wechsel des Bildes statt, sondern der Apostel dachte schon B. 7 an zweierlei Samen, der hier nach den zweierlei Bodenarten, auf welchen er wächst, näher charakterisirt wird. Der eine Same ist eben sarkischer Beschaffenheit und wird also auf den Boden der *σὰρξ* gesäet, der andere pneumatischer Natur und wird darum auf den Boden des *πνεῦμα* ausgestreut. Ohne Bild ist eben die sarkische und pneumatische Gesinnungs- und Handlungsweise gemeint, welche in jenem Leben den entsprechenden Lohn empfängt. Das Pronom. possess. *ἑαυτοῦ* deutet auf den eigensüchtigen Zweck der sarkischen Handlungsweise hin. *ἐκ τῆς σαρκὸς θερίσει φθοράν*] der wird vom Fleische (etwa gleichsam wie von einem Saatsfelde) Verderben ernten. *φθορά* Verderben, Untergang, im Gegensatz zur *ζωὴ αἰώνιος* = die ewige *ἀπόλεια*. Dasselbe sagt Röm. 8, 13 in verschiedener Form: *εἰ κατὰ σάρκα ζῆτε, μέλλετε ἀποθνήσκειν. ὁ δὲ σπείρων κτλ.*] Wer hingegen auf den Geist

säet, wird vom Geiste ewiges Leben erndten. *ζωὴ* bei Paulus = Leben überhaupt, hier und dort, *ζωὴ αἰώνιος* nur Leben im Jenseits, während bei Johannes auch *ζωὴ αἰώνιος* von dem gegenwärtigen Leben steht, vgl. Wieseler. *τὸ πνεῦμα* ist entweder der heilige Geist selbst, oder da dieser weniger passend als Saatsboden gedacht wird, die neue geistliche Wesenheit; der Sinn ist aber ohne Bild: wer so gesinnt ist und handelt, daß der heilige Geist oder die neue geistliche Wesenheit das ihn Bestimmende und Treibende ist. Die Erndte denkt aber der Apostel mit der Parusie als der eigentlichen, abschließenden Gerichtszeit eintretend.

B. 9 ermuntert in dem mit dieser zweiten Art des Säens Gemeinten nicht zu ermatten. *τὸ δὲ καλὸν ποιοῦντες* sagt ohne Bild dasselbe, was bildlich *εἰς τὸ πνεῦμα σπείροντες*. *τὸ καλὸν* ist der allgemeine Begriff, welcher auch die Wohlthätigkeit unter sich befaßt. *μὴ ἐκκακῶμεν*] laßt uns nicht muthlos, nicht müde werden. Ubrigens dürfte, wie Winer bemerkt, in *καλὸν* und *ἐκκακεῖν* eine leichte Paronomasie enthalten sein, vgl. 2 Thess. 3, 13 *μὴ ἐκκακήσατε καλοποιοῦντες*. — *καιρῷ γὰρ ἰδίῳ*] denn zur eigens bestimmten Zeit, tempore divinitus constituto, d. i. aber die Erndtezeit, die Zeit der Parusie. *μὴ ἐκλυόμενοι*] heißt nicht, wie Luther übersetzt: ohne Aufhören, sondern: nicht ermattend. *ἐκλύεσθαι* ist dem *ἐκκακεῖσθαι* synonym. Dies kann nun entweder auf die Mühelosigkeit der Erndte bezogen werden = ohne zu ermatten, was aber einen ziemlich spielenden Sinn ergiebt, und auch wohl eher *οὐκ ἐκλυόμενοι* erwarten ließe. Daher wohl passender und energischer: wenn wir nicht müde werden, nämlich im Thun des Guten, was eine emphatische Wiederholung des *μὴ ἐκκακῶμεν* enthält. von Hofmann will *μὴ ἐκλυόμενοι* zum folgenden Sage ziehen.

B. 10. Schlußermahnung. *ἄρα οὖν*] demnach nun, da uns die Vergeltung gewiß ist, da die Erndte zur rechten Zeit uns nicht entgehen wird. *ὡς καιρὸν ἔχομεν*] da wir Zeit nämlich zum Handeln haben. Meyer erklärt: wie (*καθὼς*) wir eine dazu geeignete Zeitfrist haben, so wie es diesem Umstande, daß wir *καιρὸν* tempus opportunum *ἔχομεν*, entsprechend und angemessen ist. Doch kömmt dieses prout dem Sinne nach auf das causale quoniam hinaus. Die Bedeutung *ὡς* = so lange als, wie gewöhnlich erklärt wird, ist aber nicht gesichert. Der *καιρός* ist aber die gegenwärtige Zeit bis zur

Erndte, welche mit der Parusie abgelaufen ist. ἐργαζόμεθα κτλ.] laßt uns das sittlich Gute (τὸ ἀγαθόν = τὸ καλὸν B. 9) thun im Verhältnisse zu Jedermann. Die zu wenig bezeugte Lachmann'sche Lesart ἐργαζόμεθα, welche das Thun des Guten in idealer Betrachtung als wirklich stattfindend hinstellen würde, ist wohl bloßer Schreibfehler statt ἐργαζόμεθα. In der größeren Ausgabe hat Lachmann selbst den Conjunctiv restituirt. μάλιστα πρὸς τοὺς οἰκείους τῆς πίστεως] am meisten gegen die Genossen des Glaubens. οἰκείος eigentlich Hausgenosse, dann Zugehöriger überhaupt, so daß die dem Glauben Zugehörigen = die Gläubigen. So οἰκεῖοι φιλοσοφίας u. s. w. Dem Zusammenhange entsprechender aber, weil das Motiv enthaltend, ist an die Kirche als οἶκος Θεοῦ zu denken. Dies wäre nicht nothwendig ἡμῶν οἰκείους τῆς πίστεως, vgl. Religionsverwandte.

B. 11—18. Nachschrift und Segenswunsch.

B. 11. ἴδετε κτλ.] Sehet, mit wie großen Buchstaben habe ich euch geschrieben eigenhändig! Paulus fügt hier wie öfter dem bisher dictirten Briefe den eigenhändigen Schluß hinzu, vgl. 1 Cor. 16, 21. Col. 4, 18. 2 Theß. 3, 17. Er will damit die Authentie seiner Briefe bekunden. Die Wichtigkeit des folgenden Schlusses, der die polemischen Hauptpunkte des Briefes recapitulirt, veranlaßt ihn, denselben durch große Buchstabenschrift zu markiren. Der Aorist ἔγραψα geht dem griechischen Briefstyle entsprechend auf die Zeit, wo die Leser den Brief schon empfangen haben und ihn lesen. So richtig unter den Neueren besonders Meyer. Gewöhnlich bezieht man B. 11 auf den ganzen Brief, welchen Paulus eigenhändig geschrieben habe, indem man πηλίκους entweder auf die Unförmlichkeit der Schrift bezieht, doch πηλίκους γραμμασι heißt mit wie großen, nicht mit wie unförmlichen Buchstaben und die dabei vorausgesetzte Ungelehrtheit des Apostels im Griechischschreiben ist wenig wahrscheinlich; oder man nimmt dann πηλίκους = quot, welch einen langen Brief ich euch geschrieben habe eigenhändig, so auch von Hofmann. Indes πηλίκος heißt: wie groß, vgl. Hebr. 7, 4, nicht quot. Auch ist der Ausdruck sonderbar: mit vielen Buchstaben, statt einen wie langen Brief. Brief aber heißt bei Paulus sonst nicht γραμματα, sondern ἐπιστολή und man würde dann auch den Acc., nicht den Dat. instr. erwartet haben. Nach Wieseler hat Paulus den ganzen Brief mit großen Buchstaben

geschrieben. Wie Meyer erklärte im Wesentlichen schon Theodor von Mopsveste, auch de Wette, wiewohl schwankend, stimmt zu.

B. 12—16. Nachtrag zur Polemik gegen die Irrlehrer, deren Beweggründe bezeichnet werden im Gegensatz mit der Gesinnung des Apostels und jedes wahren Christen.

B. 12. ὅσοι θέλουσιν κτλ.] Alle die gefallen wollen im Fleische. Am contextgemäßesten ist die gewöhnliche Erklärung von ἐν σαρκί' = in äußerlichen Dingen wie Beschneidung und andere gesetzliche Gebräuche. Sie wollen aber dadurch den pharisäischen Juden gefallen. εὐπροσώπειν — ἀπαξ λεγόμεν. ein gutes Ansehen, einen guten Schein haben, Chrysostomus εὐδοκμεῖν. Doch kommt εὐπρόσωπος und εὐπροσώπια bei den Classikern vor. ὅσοι quotquot charakterisirt in allgemeiner Weise diese ganze Menschenglasse. οὗτοι] nachdrücklich: solche, keine Andern. ἀναγκάζουσιν] sie zwingen euch, nämlich so viel an ihnen liegt, durch ihre Lehre, sie gehen damit um, sind damit beschäftigt, euch die Beschneidung aufzunöthigen. μόνον ἓνα κτλ.] μὴ ist mit Lachmann und Tischendorf nach bedeutenden Autoritäten hinter Χριστοῦ zu stellen, wodurch nachdrücklich die Hauptvorstellung voran zu stehen kommt. μόνον nur, d. i. aus keinem andern Beweggrunde, nicht etwa aus aufrichtiger Überzeugung. τῷ σταυρῷ τοῦ Χριστοῦ] Richtig die Meisten: Wegen des Kreuzes Christi, weil sie Christum als Gekreuzigten predigen. Der Dat. instrum. bezeichnet den Grund der Verfolgung. Die Verfolgung geht aber von den jüdischen Gesetzesseifern aus, welche die die Beschneidung erhebende Lehre vom Kreuze nicht dulden wollten. Vgl. 5, 11. Weniger passend Andere: mit dem Kreuze Christi, d. i. gleich Christo, so daß ὁ σταυρὸς = τὰ παθήματα, ne participes fiant suppliciorum Christi.

B. 13. Begründung ihrer Heuchelei. Keine andere Absicht als die B. 12 angegebene haben sie. Nicht etwa Gesetzeserfüllung wollen sie bei euch wirken, denn sie selbst halten das Gesetz nicht. Statt der rec. περιτεμνόμενοι ist nothwendig die wenn auch nicht überwiegend, doch gutbezeugte Lesart περιτετμημένοι zu recipiren, denn es sind ja die jüdischen Lehrer gemeint, welche schon beschnitten waren, περιτεμνόμενοι sind aber nicht die Beschnittenen, sondern die sich beschneiden lassen. Sie halten das Gesetz nicht, bezeichnet nicht, so Meyer,

einen besonderen Grad ihrer gefeglofen Zügellosigkeit, ihrer heuchlerischen Schlechtigkeit, sondern sie halten es nicht, weil kein Mensch es hält, noch zu halten vermag. *ἵνα κτλ.*] damit sie sich eures Fleisches, d. i. der Beschneidung eures Fleisches rühmen können. Mit dieser ihrer Prahlerei durch die Beschneidung jüdische Proselyten zu machen, suchten sie aber eben die Verfolgung der Juden abzuwenden. Theophylact: *ἵνα ἐν τῷ κατακόπτειν τὴν ὑμετέραν σάρκα κανχήσονται ὡς διδάσκαλοι ὑμῶν καὶ μαθητὰς ὑμᾶς ἔχοντες*, So führt also *ἵνα* die der Negation *ἵνα μὴ κτλ.* entsprechende Affirmation ein.

B. 14. Gegensatz der Gesinnung und des Grundfases des Apostels gegen dieses *κανχᾶσθαι* der Irrlehrer. Von mir hingegen sei es ferne mich zu rühmen außer nur des Kreuzes unseres Herrn Jesu Christi. *ἐμοὶ μὴ γένοιτο κανχᾶσθαι* = mihi ne accidat ut glorier. Der *σταυρὸς τοῦ Χριστοῦ* sind nicht die Leiden um Christi willen, sondern der objektive Kreuzestod Christi selbst, als der einige Grund des Heiles, vgl. B. 12. Diesen allein, nicht die *περιτομή* verkündigt Paulus, dessen allein rühmt er sich. *δι' οὗ*] gewöhnlich auf *σταυροῦ* bezogen, näher liegend auf *Ἰησ. Χριστ.* aber allerdings nach dem Contexte als *ἐσταυρουμένον*, mittelst dessen Kreuzigung. *κόσμος*] ohne Artikel: Welt als der Inbegriff aller *σάρξ*, alles dessen, worauf die Weltmenschen, namentlich die Juden Werth legen. Vgl. B. 15 *περιτομή, ἀκροβυστία*, als der Welt angehörige Verhältnisse. Das ist für mich gekreuzigt, ertödtet, hat seine Kraft, Wirkung, Bedeutung für mich verloren. *καὶ γὰρ τῷ κόσμῳ*] sc. *ἐσταύρωμαι*. Der Art. ist von Lachmann und Tischendorf nach guten Autoritäten getilgt. Er ist jedenfalls entbehrlich. Objektiv ist mir die Welt und subjektiv bin ich der Welt gekreuzigt. Unsere wechselseitige Gemeinschaft ist aufgehoben. So wird die Sache ganz erschöpfend ausgedrückt.

B. 15. *ἐν γὰρ Χριστῷ Ἰησοῦ* fehlt in guten Autoritäten und könnte aus 5, 6 hier eingekommen sein. Dieselben Autoritäten lesen *οὔτε γὰρ κτλ.* Denn weder Beschneidung hat Geltung, noch Borhaut, sondern ein neues Geschöpf, welches eben durch die neuschaffende Kraft des heiligen Geistes hergestellt ist. Alles Andere ist gleichgültig. Die *καινὴ κτίσις* entsprechend dem *καινός, νέος ἄνθρωπος* ist analog der *πίστις δι' ἀγάπης ἐνεργουμένη* 5, 6.

B. 16. *καὶ ὅσοι τῷ κανόνι τούτῳ στοιχήσουσιν*] Und alle,

welche nach dieser Richtschnur wandeln werden, das Fut. geht auf die Zeit vom Empfange des Briefes an, wenn nicht das gut bezeugte Präsens *στοιχοῦσι* genuin ist. Der Grundsatz B. 15 wird als Richtschnur, als eine die Richtung des Weges bestimmende Schnur bezeichnet, so daß *κανὼν* in der Composition mit *στοιχεῖν* seine eigentliche Bedeutung behält. Hier also nicht = Regel, Maxime, vgl. Phil. 3, 16. *εἰρήνη ἐπ' αὐτοῖς καὶ ἔλεος*] sc. *εἴη* oder *ἔστω*, nicht *ἔσται* oder *ἔστίν*. Frieden auf sie und Erbarmen. Das *ἔλεος* ist die Quelle der *εἰρήνη*. *καὶ ἐπὶ τὸν Ἰσραὴλ τοῦ Θεοῦ*] und auf den Israel Gottes, im Gegensatz zu dem bloß leiblichen Israel, das Israel, welches Gott dafür hält, d. i. die wahren Gläubigen. Das *καὶ* ist also explikativ. So auch die meisten Ausleger. Sehr treffend und einschlagend resümiert gleichsam der Apostel durch diese Bezeichnung der Gläubigen als des wahren Israels, das Gott dafür hält, den positiven und negativen Hauptgedanken seines Briefes. Unpassend und unpaulinisch nehmen Andere nach dem Vorgange von Ambrosius *καὶ* copulativ, so daß nur die wahren Gläubigen aus dem Volke Israel gemeint wären, so auch von Hofmann.

B. 17. Wunsch des Apostels, daß ihn die Galater hinfert nicht mehr beunruhigen mögen. *τοῦ λοιποῦ*] sc. *χρόνον*, künftig, fernerhin, posthac, nicht caeterum übrigens, das wäre *τὸ λοιπόν*. *μηδεὶς κόπους μοι παρεχέτω*] Niemand (unter euch) mache mir Mühe, durch Widerspruch und Ungehorsam gegen die Wahrheit. *ἐγὼ γὰρ*] denn ich, dessen meine Widersacher die Irrlehrer sich nicht rühmen können. *τὰ στίγματα κτλ.*] trage die Mahlzeichen des Herrn Jesu an meinem Leibe. *στίγματα* sind eingebrannte oder eingägte Mahlzeichen, gewöhnlich aus Buchstaben bestehend, bei Sklaven als Zeichen ihres Herrn, bei Soldaten als Zeichen ihres Feldherrn, bei Verbrechern als Zeichen ihres Vergehens, bei einigen orientalischen Völkern als Zeichen der verehrten Gottheit. Paulus denkt sich hier als *δοῦλος Χριστοῦ*, vgl. *τοῦ κυρίου Ἰησοῦ*. Er ist *στιγματόφορος*, Stigmaticus und als solcher als Angehöriger Christi markirt. Die *στίγματα* sind aber die Narben der Wunden und Mißhandlungen, die er im Dienste Christi, als Verkündiger des Evangeliums erhalten hatte. Diese *στίγματα* verleihen ihm eine Würde, welche ihm mit Recht darauf Anspruch giebt, fernerer *κόποι*, wiederholter Placereien überhoben zu sein. Zu *βαστάζω* bemerkt Chry-

Isidorus: οὐκ εἶπεν ἔχω, ἀλλὰ βαστάζω, ὥσπερ τις ἐπὶ τροπαίοις μέγα φρονῶν.

B. 18. Segenswunsch zum Schlusse. Statt des gewöhnlichen μετὰ ὑμῶν oder μετὰ πάντων ὑμῶν steht μετὰ τοῦ πνεύματος ὑμῶν sc. εἰη. Vgl. Phil. 25. 2 Tim. 4, 22. Durch die Nennung des Geistes der Personen, auf welchen ja die Gnade Christi wirkt, statt der Personen, gewinnt der Segenswunsch an Innigkeit und Andringlichkeit. Auch die sonst nicht vorkommende Anrede ἀδελφοί am Ende schließt mit herzgewinnender Innigkeit den sonst so strengen Brief.